

ظَاهِرَةُ القذّافي الخضراء

د. ثمبا سونو

حسن يوسف الكويتي

ظاهرة القذافي الخضراء

الطبعة الأولى

1988 م.

الطبعة الثانية

الربيع مارس ١٩٩٠

رقم الايداع بدار الكتب المصرية : ٣١١٥ / ١٩٩٠
الترقيم الدولى : ٨ ـ ٤١٦ ـ ١٤٨ ـ ٩٧٧

طبع بمطابع الشروق بالقاهرة
١٦ شارع جواد حسنى ـ تليفون : ٣٩٣٤٥٧٨ ـ ٣٩٣٤٨١٤

ظَاهِرَةُ القَذّافي الخَضْرَاء

حسن ابو يوسف الكويسي

دِراسَة نقدِيّة

بقلم د. ثمبَا سُونو

تعريب : د. ابراهِيم الحصري



المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر
طرابلس - الجماهيرية

هاتف: 40705 · 45565 ـ مبرق: 20032 - 20668
ص.ب: 80984 ـ طرابلس ـ الجماهيرية

تصدير

هذه الدراسة هى جملة تعليقات تفسر آراء وفكر معمر القذافى. موجهة إلى الدارس الجاد لفكر القذافى حول النظرية العالمية الثالثة. وهى تخاطب ذلك الباحث، والمفكر، والكاتب، والمعلم، والداعية الاجتماعى الذى يجد فى النظم الاجتماعية الراهنة استبداداً سخيفاً ورجعياً لا يطاق أن يبقى مستفرداً بأيدى الآلهة البشرية التى تتلاعب بنا دون رادع. لذا، فإن فكر القذافى يدعو فى المقام الأول إلى تغيير طبيعة النظم الاجتماعية السائدة فى يومنا هذا. إنه رد جاد على المأزق الحديث والمعاصر الذى يواجه الأكثرية الساحقة من الجماهير فى العالم كافة.

إن جل ما يطلب من قارىء هذا الكتاب هو أن يرجىء حكمه، ويضع التحامل جانباً، ويجمد الافتراضات التقليدية

حتى يتم عرض شامل كامل لأفكار القـذافى ومعتقداتـه. إن القصد من وراء وضع هذا الكتاب بهذا الحجم الصغير هـو إستثارة القارىء للجدل والحوار حول القضايا التى جرى تحليلها فى أكثر الطرق إيجازاً. ومع أن الإيجاز هو علامة مميزة لهذا العمل، فإن الإحاطة والشمول لم يتأثرا قط، لأننى حاولت ألا أحذف شيئاً مهماً من نظرية القذافى. وأنـا على ثقة من أن القارىء سوف يجد هذا التحليل ممتعاً ومثيراً، لأن فيه تأكيداً لقول القذافى بأنه فى وسع مواطنى هـذه الأرض أن يجدوا حلولاً يتبادلونها للمشاكل المشتركة التى تواجه الجنس البشرى. وهذا التأكيد ليس من قبيل الجدل أو البلاغة وإنما هو دعوة لاستنهاضنا جميعاً فى أن نعيد التفكير ملياً فى طبيعة مؤسساتنا الاجتماعية.

المؤلف

16 من شهر التمور 1984

مقدمة

ما زالت هناك ست عشرة سنة تفصلنا عن نهاية ما أُسميه عمر الاستبداد. لقد تميز القرن العشرون فعلاً بصعود لا مثيل له للطغاة المستبدين من الشرق إلى الغرب، ومن الشمال إلى الجنوب، حتى أكاد أن أجزم أنه لا يوجد حكم قائم فى العالم هذه الأيام يمكن اعتباره صالحاً أو إنسانياً أو غير قمعى. وإذ يؤكد معمر القذافى هذا القول، فإنه يذهب إلى حد الاعتقاد بأن أية حكومة قائمة ليست صالحة حكماً، لأن مفهوم الحكومة بحد ذاته هو مفهوم دكتاتورى. إلا أن فكر القذافى يذهب أبعد من ذلك بكثير، وحتى أبعد من التركيز على مجتمع غير محكوم. إن مجتمعاً يدار بأدوات الدولة يغرس بدون شك قيماً تعزل الفرد عن المجتمع ذاته، وتباعد بين الجماهير.

إن دراستى إذن، هى تحليل لفكر القذافى فى كافة

الوجوه، الأخلاقية والمعرفية والمنهجيـة والثقافيـة والاقتصاديـة والسياسية والدينية، وغيرها . إن هذه الدراسة ليست عن ليبيا، ولا هى عن معمر القذافى، الإنسان أو الرجل أو السياسى، إنها عن الإطار الفكرى (الكتاب الأخضر)، النظرية العالمية الثالثة، كنظام عالمى بديل. لقد رأيت فى توضيح ذلك ضرورة لإستباق أولئك الذين قد يريدون الاحتجاج على قضايا وردت استطراداً وغير متعلقة بالموضوع.

إن العقدين الأولين من القرن العشرين شهدا بزوغ عصر الشيوعية مع إطلالة الثورة البلشفية. أما العقدان الأخيران من هذا القرن فإنهما يشهدان ظهور قوة فكرية جديدة فى عصرنا هى «القذافية» أو «النظرية العالمية الثالثة». إن معمر القذافى، فضلاً عما يتمتع به من مزايا، هو منظِّر. وهذا بحد ذاته شىء مدهش لرجل تغلب عليه صفة القائد العملى، وإنه بذلك يجمع بين الموضوع والرمز. إنه تجسيد نادر لذلك التوحد والإنصهار بين النظرية والتطبيق. فهو كمنظِّر يُغْنى الوعى الإنسانى بقدر ما يغنيه كرجل عملى على صعيد القدرة الإنسانية.

أما ما لا يعرفه القسم الأكبر من العالم الغربى ولا يريد الإقرار به فهو حقيقة أنـه لا يفقه شيئاً عن الأبعاد الفكـرية للقذافى. وهذا الجهل مرض ابتلى الغرب نفسه به. فما أكثر ما صرح به القذافى موضحاً المعادلات الفكرية للنظرية العالمية الثالثة.

بيـد أن الحقيقة التى لا يعـرفهـا الكثيـرون عن معمـر

القذافى، مقارنة بالقادة السياسيين اليوم، هى أنه واحد من القلائل الذين يتصفون بسعة العلم والقراءات الكثيرة، ومعرفته وإلمامه بالقضايا والأفكار الكبرى تتعديان الفترة المعاصرة إلى مكامن التاريخ نفسه.

وقد يكيل منتقدو القذافى التهم بشأن طريقة تفكيره التنبؤية وذلك بأنها تساهم بسذاجة وبدون مبالاة فى تعقيدات الطبيعة البشرية والمؤسسات الاجتماعية والتاريخ، وبذلك فالنظرية لم تكن سوى أفكار ذلك الثورى الذى يسعى إلى استبدال البنى المؤسساتية الاجتماعية بالرومانسية الحالمة. وهذا الانتقاد قد يكون عادلاً، ولكنه قد يكون أكثر ذكاء من الحقائق الواضحة، لأن القذافى يدعو إلى إقامة نموذج اجتماعى جديد. إن بناء المؤسسات هو عمل جيد، ولكن أى نوع من المؤسسات الاجتماعية يجب أن يبنى؟ كان الاعتقاد المركزى الكلاسيكى في فلسفة روسو يعتبر الإنسان حراً وبريئاً ـ أى نظرية «المتوحش النبيل» ـ الذى تفسده المؤسسات الاجتماعية. والقذافى لا يدعم هذه النظرية، على الرغم من معرفته بأن الإنسان لديه الميول لاقتطاع خيط النحل لأغراضه العدوانية والأنانية. ويجد القذافى العلاج لذلك فى المؤسسات الاجتماعية الشعبية التى يدعو من أجلها. إنه يتفق مع روسو على أن المؤسسات الاجتماعية تفسد، ولكنه يختلف معه فى أى منها يفسد.. والقذافى واضح فيما يتعلق بهذا الشأن.

ومع ذلك، فإن أطر القذافى الفكرية قد تم تجاهلها كثيراً من قبل عالم غربى انكب، كيفما اتفق، على معارضة تلك

الأفكار دون أدنى محاولة لفهم مزايا مقولاته. وقد رسمت الدعاية الغربية صورة كاريكاتورية لأفكار القذافي كان لها أثرها في تشويه مساهماته الفكرية لأنها كانت نقيضاً حاداً لأنظمة العالم السائدة في عصرنا. فبالنسبة للنظامين الرأسمالي والشيوعي فقد سخط القذافي على كليهما عن طريق فلسفته وأصدر حكم البلاء عليهما معاً.

وفي طبيعة الحال فإن النظام الغربي - تحت وصاية الولايات المتحدة الأمريكية في عهد ريغان - قد شن حملة شعواء وعدائية ضد «القذافية». وعلى كل حال، فإن الغرب عموماً لا يستطيع أن يفهم الديمقراطية إلا إذا كان هذا النظام تابعاً للغرب. وكان من نتيجة ذلك أن بعض الغربيين أخذوا يستهزئون بنظرية القذافي وآرائه على قاعدة مصالح الأنظمة الغربية. ولم يكن هناك حتى الآن أي محاولة جادة لدراسة المعاني الحقيقية للنظرية العالمية الثالثة والتعقيب عليها.

إن دراسة كهذه تستوجب فهم القوى المحركة والحية لهذه الظاهرة. وواضح أنه ليس هناك أي رأي أو نظرة حقيقية ما لم تستند إلى جدل حقيقي وجاد، واختبار موثوق لمزايا أي موضوع تحت الدراسة. إن المتسرعين والذين يقفزون فوق الآراء لن يخدموا الفكر البشري في شيء. إن قبول أو رفض - أو بالأحرى استيعاب - أفكار القذافي يجب أن يسبقها جدل، لأن مغزى فرضيات القذافي يتطلب اعتبارات تتناسب مع معانيها.

إن هذا البحث يتناول النظرية بالتحليل كنظرية، ولا يختص بالنواحي التطبيقية لهذه النظرية، علماً بأن النظرية

الجيدة سرعان ما تترجم إلى أعمال. وحيث استشهد بأمثلة عملية أو تاريخية، فإن ذلك لمجرد تبيان أبعاد هذه النظرية. وحيث تدعو الحاجة للتوضيح فإن التجريب فى هذا المجال يشار إليه أيضاً. إن الغرض من دراستى هذه هو اختبار مدى تكامل مفاهيم النظرية، على المستوى الفلسفى والثقافى، ما هو المعنى والمعيار لنظرية القذافى؟ هل هى طروحات صالحة؟ هل الفرضيات هى فى الأهمية ذاتها التى تؤكدها النظرية؟ للإجابة على هذه الأسئلة لا بد من طرح سؤال أساسى؛ ما هى هذه النظرية إذن؟ إجابتى على هذا السؤال هو أن هذه الدراسة، مع أنها قصيرة، ليس عرضاً مستفيضاً وإنما اختصار محرِّض هدفه إلقاء الضوء على بعض المفاهيم المحيرة التى يتناولها القذافى. ولهذا فإن هذه الدراسة تستهدف خلق حوار حول بعض - إن لم يكن معظم - هذه المسارات التى اقترحتها. وفى أى من الحالين، فإن النتيجة تغنى الأفكار والآراء، وعلى كل حال، فإذا كانت النظرية متكاملة، فإن تطبيقها يصبح إلحاحاً اجتماعياً.

فى الكتاب الأخضر - حيث توجد مبادىء النظرية العالمية الثالثة - يسبر القذافى أغوار المشكلة الأساسية فى الأخلاق، حيث محور النظرية يدور حول السلوك الأخلاقى؛ أين تكمن العدالة؟ فى القوى أو فى الطيب؟ من هو الطيب، هل القوى هو الطيب بالضرورة؟ لقد كتب ستيرنر ذات مرة قائلاً إن حفنة من القوة أفضل من كيس مملوء بالحق. والقذافى لا يخالف القول أن القوة ضرورية فى العلاقات الاجتماعية. وفى الحقيقة، إن القذافى يقر مكرهاً فى الكتاب الأخضر إنه من

الواقعى أن القوى يحكم. وبمعنى أدق، ففى عالم لا ديمقراطى يمارس السلطة الأقوياء الذين تحكمهم مقولة آرثر شوبنهاور «إرادة السلطة» وما يجادل القذافى حوله هو أن القوة أى السلطة فى أيدى شعب ما، تعطيه حقاً، لأن الشعب عادة هو صاحب المنفعة والاستفادة من هذا التدبير. وهذا يعنى أن القذافى ينظر إلى المجتمعات من خلال المنطوق الأخلاقى للأكثرية، الذين حرموا من الثروة، وجردوا من حقهم فى الحصول على وسائل الحكم الذاتى، والذين حرموا حق المعرفة وبالتالى الحكمة، والذين حرموا أيضاً من ممارسة المسؤولية الاجتماعية حتى حين تكون الواجبات الاجتماعية مطلوبة منهم. وكما هو مبين على غلاف الكتاب الأخضر فإن أفكار القذافى تفسر الحياة التى تتفجر من أفئدة المظلومين والمعذبين والمحرومين والمحزونين. إنها تنبع من حقيقة التناقض الدائم فى عملية البحث عن الأحسن والأجمل. وفى هذا العمل سوف يكتشف القارىء أن القذافى يقر - ليس بفضل جدال القوة - بل بقوة الجدال، لأنه فى حال استقرت السلطة شرعياً فى الشعب، فإن ما ينتظر عمله هو التداول بشأن الغايات المناسبة للسلطة.

لقد ذكرت أن فهم العمل السياسى كحركة حيوية، يستوجب بالضرورة أن يفهم أحدنا النظرية التى تحرك هذا السلوك. إنها نظرية القذافى التى يسعى هذا البحث إلى الغوص فيها، وربما أكثر عمقاً من أى تحليلات سابقة فى هذا الفكر. وفى كتابة «العقد الاجتماعى» يبين جان جاك روسو أن

كلمة الديمقراطية بمعناها الحقيقى لم تكن موجودة قطعاً. إنها نقيض النظام الطبيعى للأشياء، إن الأكثرية العددية هى التى تحكم بينما الأقلية تكون محكومة. ويرفض القذافى هذه الفكرة جملة وتفصيلاً، وفى الواقع يعكسها تماماً، وبالتأكيد ولنفس الأسباب التى دعت روسو إلى تقديم البراهين حول صحتها. ونظرة القذافى تعارض تماماً طروحات روسو، فيما عدا رأى مغلوط أكده أحد الباحثين بقوله «إنه فى نهاية المطاف فإن القذافية هى الروسوية في ثياب العالمية الثالثة». (انظر سامى ج. حجار).

وفى نظرية القذافى، فإن النظام الطبيعى الحقيقى هو ذلك الذى يوفر شروطاً للأغلبية فى أن تحكم نفسها بنفسها. وهذا يعنى إنه فى النظام الطبيعى تحكم الأغلبية نفسها بنفسها بدل أن تحكمها الأقلية. وينكر القذافى على كل ما يصدر من نتائج انتخابية صفة الحكم، ليس لأن حكماً قد يكون لا أخلاقياً، وبالتالى غير ثابت، ولكن لكونه يتعارض مع جوهر الديمقراطية التى من نافل القول أن تؤكد أن الشعب الحر يجب ويستطيع أن يحكم نفسه بنفسه. ولا يكترث القذافى بالإستقصاء عن قدرة الشعب على حكم نفسه. (كيف نفعل ذلك دون أن نعطى الشعب أولاً، ليس الحق بل، الفرصة ليمارس هذا الحق؟ من سيعرف سلفاً ويقرر مسبقاً أن الشعب غير مؤهل ليحكم نفسه؟ أليس من حق الناس أن يتبينوا لأنفسهم شروط السلطة الكفيلة باستمرارهم؟ وعلى أى أساس أخلاقى أو فلسفى يمكن لأى كان أن يقدم البراهين على أن السياسة الانتخابية هى صيغة ضرورية وكافية ـ إن لم تكن غاية لتبيان ذلك؟) ـ هذه هى

ردود القذافى على النظرية النخبوية فى أن الجماهير غير قادرة على ممارسة الحكم الذاتى، لأنه دون الإمكانيات المادية الكافية لذلك تصبح الفوضى مشروعة. ولكل هؤلاء الذين يدعمون هذا الإدعاء، يوجه القذافى مستغرباً أسئلة حول مكان أمة سابقة تاريخية أو دليل يؤكد ذلك الزعم. ومن الواضح أن القذافى يعتبر حكم الشعب لنفسه من المسلمات، كالإيمان، أو إنه نهج حياة، أو بالأحرى فإن الشعب قادر على هذا حين يُعطى الفرصة ليمارس سيادته عملياً وليس نظرياً. وهذا هو أساس تفاؤله الديمقراطى. ويقف القذافى بالمرصاد لمن يدعون، مثلاً، أنه من الخطورة أن نعطى الجماهير حق التواصل - ويقول على من تقع الخطورة إلا على أولئك المستبدين والزمر الحاكمة الذين صادروا السلطة من الشعب بطريقة غير شرعية.

وبذلك فإن الصياغة الفكرية لمفاهيم القذافى ترفض مفهوم الحكم عند سيغموند فرويد ديكتاتورية العقل، بقدر ما تحقر المبدأ الماركسى ديكتاتورية الطبقة العاملة، وفى نفس الإطار تنبذ مبدأ كانط فى عبادة العقل. فالعقل عند كل من فرويد وكانط هو الحكر الأوحد لدى النخبة القليلة التى تعطى الحكمة لنفسها وتفرض البلادة على الجماهير. وبالنتيجة فإن نظرية القذافى ترفض مفهوم الحزب السياسى تماماً كما ترفض مفهوم الطبقة، والعرق والقبيلة والطائفة ... الخ، ترفضه كحاملٍ للواء الوجدان الأخلاقى فى المجتمع. إن النظرية التى يقدمها الكتاب الأخضر تنكر على هذه المفاهيم الحزبية كونها وحدة فى التحليل الاجتماعى وكذلك فرضياتها النظرية التى

يقوم عليها الحكم، أى الديمقراطية التمثيلية. لماذا؟ لأنه من المنطق، إن لم يكن من الناحية الوجودية، أن الحزب السياسى أو أية ظاهرة أخرى مماثلة لا يمكن أن يحتضن إلا جزءاً من المواطنين. وعليه، فالحزب السياسى لا يعدو كونه جزءاً بسيطاً من المجتمع.

ويتساءل الكتاب الأخضر، كيف يمكن لسلوك طبيعى وحقيقى أن يتطور؟ كيف يمكننا أن نجعل المعرفة تأخذ طريقها بحرية إلى الجماهير؟ كيف يمكن للعدالة أن تكون موزعة بالقسطاس فى المجتمع؟ ما هو معيار الثقافة الحقيقية أو حتى الإبداع الفنى؟ كيف نتمكن من قمع الحكم الاستبدادى، حميداً كان أم خبيثاً مرة وإلى الأبد؟ هل هناك سبب ضرورى وكاف لعزل المرأة اجتماعياً عن النوع البشرى، كما تخيل بعض الفلاسفة أمثال أرسطو وشوبنهاور وداروين؟ هل هناك ضرورة شرعية للسود كى يثوروا؟ كيف يمكن للدولة أن تكون خاضعة دائماً لسيادة الشعب كما حاول ولم ينجح كل من ماركس ولينين وسوريل وروسو؟ أليس تحريفاً لمفهوم الحرية عندما تصب جميع المعلومات فى طاحونة واحدة؟.

إنها إجابات القذافى على هذه التساؤلات التى جعلت منه فى أعين الغرب خارجاً على القانون، بل إنه المثال البطولى فى تلك الأصقاع من العالم الذى يحاول فى معادلة ثورية أن يحل تناقضاتها المفروضة. والحقيقة إنه فى هذا المجال فقط يمكن اعتبار القذافى إرهابياً، لأن نظريته تقضى على الإرهاب الذى يمارسه الطغاة والقلة المستبدين على اختلاف مشاربهم.

ويقارع القذافى قائلاً أن اللامساواة والظلم هما انحراف عن القاعدة. وعليه فإن النخبة التى تبنى مصالحها على حساب الشعب تصاب بالهلع حينما تهل تباشير سقوط عرش امتيازاتها وديكتاتورياتها. إن الحقائق السياسية والفلسفية غالباً ما تجد نفسها فى صراع. ويبدو للبعض أنهم يكسبون عندما يلعبون لعبة الضعفاء فيذعنون للحقيقة، مهما كان أساسها، دون الاستفسار عن الفرضيات الفلسفية التى يقوم عليها هذه الحقيقة. ويضيف القذافى بأن السؤال الذى يطرح نفسه هو حقيقة من تلك التى نُجْبَر على القبول بها باسم الأنظمة الرأسمالية والشيوعية؟ وإذا أخفقنا فى طرح هذه الأسئلة فإننا ننتهى إلى الانحياز وتكريس قيم الفوضى الاستبدادية عندما نخضع لمطالب الحقيقة السياسية السائدة. ولهذا فعلينا أن نتساءل عن الفرضيات والقيم لأنظمتنا السياسية القائمة، وفى النتيجة سنجد أنه ليس هناك ديمقراطية ولا حرية فيما يسمى إدعاء بالأنظمة الديمقراطية.

ويتبين لنا أن القذافى يعطى الظواهر الأخلاقية والدينية خاصية مطلقة. لكن هذا لا يعنى أن العلاقة بين الظواهر الدينية والحقيقة الاجتماعية هى علاقة السبب بالنتيجة، وذلك لأنه يحاول إقناعنا بطوعية التجربة الاجتماعية. فعلى الإنسان أن يعيد طوعاً تنظيم مجتمعه جنباً إلى جنب مع القيم الدينية والأخلاقية التى ورثها المجتمع من جيل إلى جيل. وعليه، فالاختزالية تقود حتماً إلى البداية - إن فاعلاً عظيماً هو سبب وخالق كل شىء . ومتى خلقت هذه الأشياء فإنها ستخضع

لقوانين وأنظمة الإنسان الذى سرعان ما يسيطر بسلطانه المادى والمعنوى عليها. ويبدو لنا أن طروحات القذافى فى الكتاب الأخضر هى إنكار لا لبس فيه لفلسفة كانط حول الأخلاق وللمعرفة الديكارتية اللتين فاقتا صحة الأحكام الأخلاقية والجمالية على سلطة العقل. فقد أخفق كانط، على سبيل المثال، فى إدراك أن الإنسان العاقل يصبح أسيراً لعقله مع مرور الزمن، فكيف يمكن إذن لمذهب العقل والفردانية وللمادية ومذهب سيكولوجية المستهلك أن تصبح القوى المسيطرة فى عصرنا، كما هو حاصل فعلاً؟.

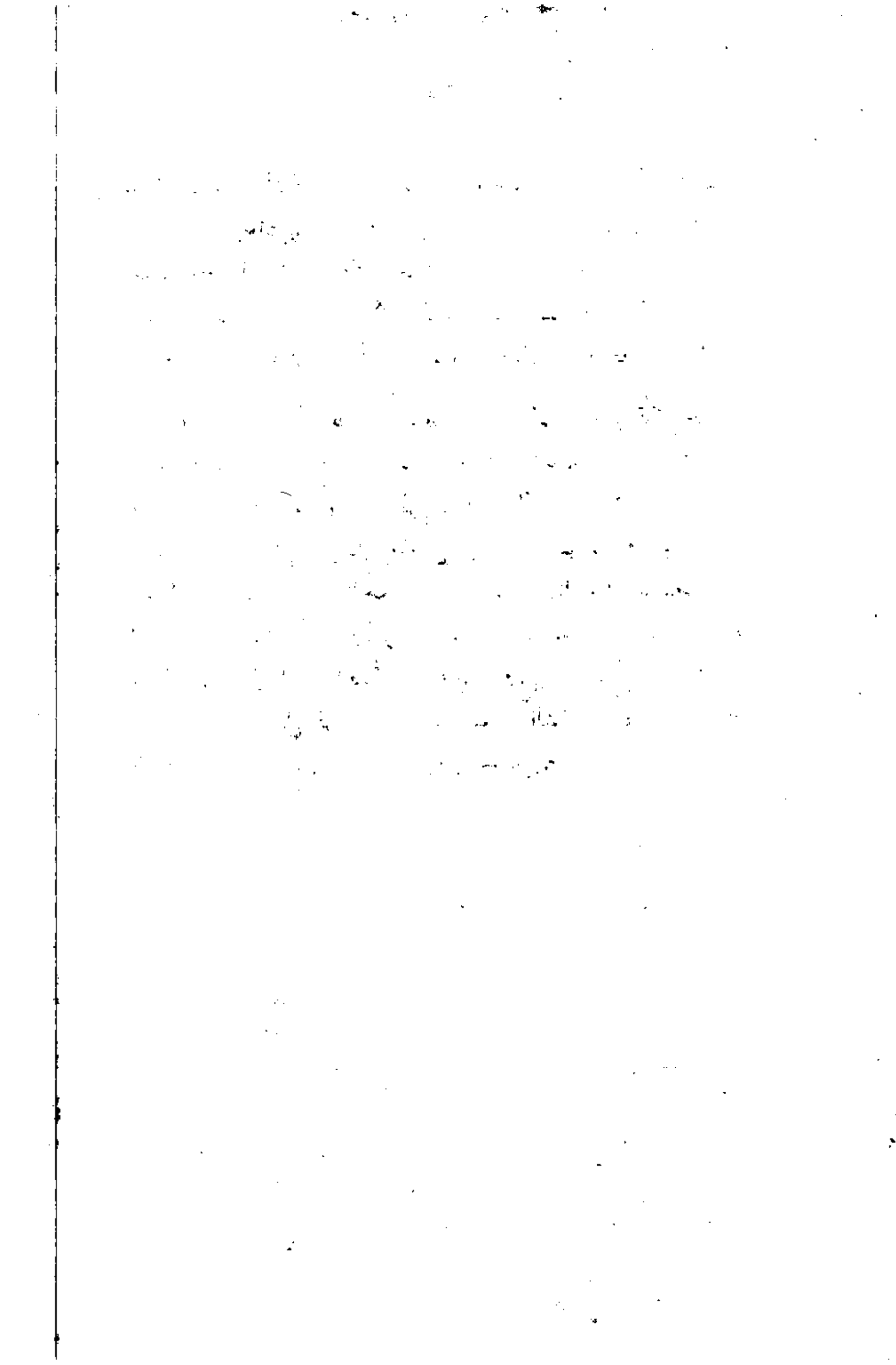
أوليس صحيحاً إنه نتيجة لذلك سيطرت النزعات الأنانية على التيار الداخلى للعلاقات الاجتماعية؟ فى تلك الحال، ألم تسيطر العدمية على السلوك الإنسانى وتجعل من الشعوب طفيليات تعيش فى ظلها؟ إن حب التملك يؤدى إلى الاكتناز، والاكتناز يؤدى إلى الجشع، والجشع يحل مكان العقيدة، وهكذا تصبح الأسس الأخلاقية للتواصل البشرى لغواً. وتصبح المعايير صدئة إلا حين تستحضر للضرورة البلاغية. ويصبح الناموس الأخلاقى الذى ينظم العلاقات الاجتماعية خالياً من محتواه. ومن انهيار كهذا تستنتج المعايير الشرعية والقانونية التى تدفع بالمجتمع إلى مزيد من الأنظمة فى الشؤون الشخصية. وتصبح إرادة الأقلية الحاكمة هى الأسمى على الرغم من القيود الطبيعية المفروضة على السلطة الحكومية. ولكونها مصطنعة، فسرعان ما تتضخم الحكومة لتأخذ صفات الزمر الأنانية التى قُيض لها أن تديرها. إن القذافى يسعى إلى إيقاف مثل هذا. وإذا كان القذافى مخطئاً فى هذا الشأن، فما على القارىء إلا

أن يستشهد بحكومة صالحة واحدة فى هذا العالم ليثبت خطأ القذافى. ولأنه لا يمكن الإتيان بدليل كهذا، فإن فكر القذافى لا يمكنه أن يلاقى مصير الكلاب الشريدة التى تجرى دون أن ينتبه لها أحد.

ولأنها تشكل التهديد الثورى للأنظمة، فإن النظرية العالمية الثالثة لا تستحق أن تلاقى هذا الإهمال على الأقل، وعلى الأكثر، فقد كانت المتلقى الوحيد لكل العداوات الخبيثة التى جاءت على أيدى حراس العدمية الأخلاقية. ومع ذلك فإن هذه النظرية هى بعيدة كل البعد عن كونها طوعية رومانسية، كما سأبين ذلك بالوثائق فى هذا الكتاب. إن نظرية القذافى مبنية على حقيقة أن العزل الاجتماعى ليس هو المصير المحتوم لأوسع جماهير الشعب حتى فى ظل هذه العهود ـ الاستبدادية الأورويلية (نسبة لكتابات الروائى الانجليزى جورج أورويل). لذلك فإن هذه النظرية تناشد جماهير الشعب لتقوم باستمرار بأداء واجباتها الاجتماعية السياسية والأخلاقية فى محاولات لإعادة تنظيم الحقيقة الاجتماعية حتى تعود المنفعة الكبرى إلى الأكثرية العددية. ومتى حصل هذا، فإن الأقلية العددية يمكن لها أن تنضم إلى الأغلبية العددية لتشكيل مجتمع متحد، وإن لم يكن متجانساً، للشعب كله. فالإرث الأخلاقى يعود إلى الجماهير، وليس إلى النخبة. لقد حرم المقهورون (الأغلبية العددية) من نعمة أن يريدوا ما يحتاجونه لأنهم لا يستطيعون أن يحتاجوا ما يريدونه. وعليه فالقذافى يبين أن التعريف عن طريق التفكير أفضل من التفكير عن طريق التعريف. وفى أى من

الحالين، فإن التفكير يجب أن يكون مستقراً فى طبيعة الشعب الاجتماعية وعاداتهم وممارساتهم الاجتماعية وقيمهم الثقافية. وحينما يحصل ذلك، فإن تحولاً جديداً يأخذ مجراه وهو ولادة مجتمع الشعب بكل دلالاته المجيدة، لأنه فى هذه الحالة يصبح الوعى الثقافى الجديد، الثورى حقاً، هو الخلق الرائد.

وإذا تم لنا أن نفهم ذلك، فإننا سنفهم أيضاً قوة احتمال نظرية القذافى حينما صمدت أمام العواصف التى ثارت فى وجهها. ودون فهم لهذه النظرية، فإن الكثير من نشاطات ليبيا والقذافى على المستويين القومى والدولى سيساء فهمها. كما أننا لم نفهم خفقان الجماهير الهاتفة «السلطة للشعب» و «الحرية للجماهير». . وتكراراً، فإن النظرية العالمية الثالثة ليست حول ليبيا أو القذافى، لأنها تهتم بالوضع الإنسانى. فالقذافية هى تأمل فى الوضع الإنسانى الشامل. وعليه، فمن الضرورى أن نعرض لهذه النظرية بالتفصيل.



الفصل الأول

الأخلاق والسلوك الأخلاقى

«.. لكى يكون الإنسان سعيداً، لا بد أن يكون حراً. ولكى يكون حراً لا بد من أن يملك حاجاته بنفسه». وبذلك يؤكد القذافى: «إن القواعد الطبيعية هى المقياس والمرجع والمصدر الوحيد فى العلاقات الإنسانية».

معمر القذافى (الكتاب الأخضر)

«ليست المبادىء الأخلاقية في كيف أن نجعل أنفسنا سعداء، بل كيف أن نكون جديرين بهذه السعادة».

عمانوئيل كانط (نقد المنطق التطبيقى)

«إن الأخلاق المبنية على التقوى والاحتشام هى أساس أى مجتمع حر وسعيد».

وهكذا نجد أنه فى عقل معمر القذافى، المفكر والمنظر، يواجهنا المثال الملح حول التغيير الاجتماعى العالمى المبنى على الحق الأخلاقى المطلق؛ وفى فكر القذافى أيضاً نتناول

الديكتاتورية الأخلاقية التى دون شك لها مدلولات النسبية الأخلاقية.

كيف نحكم إذن أن مؤلِّف معمر القذافى الكتاب الأخضر له ارتباط وثيق بعالمنا المعاصر؟ ما هو الأساس الأخلاقى لرؤية القذافى العالمية كما بيَّنها في النظرية العالمية الثالثة؟ دعونى، بادىء ذى بدء، أعلن أن مؤلِّف القذافى الكتاب الأخضر يشكل لحظة مميزة فى تطور الوعى الثقافى العالمى الذى يسعى إلى وضع الأساس لمجتمع عالمى يرتكز على نظام أخلاقى سليم. وإن تنمية وغرس وعى كهذا يساعد فى تخطى النظرة الضيقة إلى التاريخ كونه مجرد مجال للأفكار والتواريخ والشخصيات العظيمة. ومن هذا الوعى يصبح التاريخ حركة النشاط العلمى القائم على الأخلاق الطبيعية المصحوبة بنتائج موضوعية هائلة. ومبدأ الكتاب الأخضر (المعروف عالمياً بالنظرية العالمية الثالثة) ليس مجرد إعلان الحرب على النظامين الرأسمالى والشيوعى وباقى الأفكار العالمية. إنه تأكيد لطريقة جديدة في الحياة - طريقة تسعى إلى منح الرجل والمرأة العاديين استقلالاً ذاتياً فى الأمور الشخصية والوطنية. وتؤكد هذه النظرية أن مبادئها تنسخ بل تحل محلّ الحجج الأخلاقية لكل من «البيان الشيوعى» و «ثروة الأمم» - الوثيقتين اللتين تحملان بيرق الأفكار وحرم الحقيقة فى العالمين الشيوعى والرأسمالى.

تدعو الصيغة الفكرية لمعمر القذافى إلى أن الواجب الأول لكل إنسان حر هو مساندة مبادىء الديمقراطية الذاتية - أى حكم الفرد لنفسه. وتعتبر العالمية الثالثة هذا العمل أساس الأدب والحضارة. وتبين النظرية إن مقياس السلوك القويم هو

فى تبني العمل، وصياغة إطار للعقل، وبناء نظام معيارى، مما يدفع قدماً بقضية الثورة، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وروحياً وثقافياً ـ للبشرية كافة.. لذا فليس هناك بطولة فردية فى المجتمع. إن نظرية الرجل العظيم فى التاريخ مرفوضة ليس لكونها ذات منظور أنانى، ولكن لكونها واجب كل مجموعة بشرية فى التخلص من القهر الذى فرض عليها زوراً وبهتاناً. ورداً على السؤال: كيف يمكننا أن نحل مشكلة سوء الحكومة؟، فإن الإجابة التقليدية هى واحدة من اثنتين:

1 ـ إما أنه يمكن دفعها بحكمة ورزانة وعدالة الحكام.
2 ـ أو أنه يمكن لجمها عن طريق مقاومة المحكومين.

إن نظرية الحق فى المقاومة تستند إلى فرضية أن الملوك يستمدون سلطتهم من الشعب. وقد يطلب الشعب إليهم أن يعللوا بعض تصرفاتهم إذا دعت الحاجة. إن الحق فى المقاومة كان بالطبع نقيضاً للرأى القائل إن الجماهير تدين بواجب الولاء والطاعة العمياء لحكامها، لأن المقاومة فى جميع الأحوال خطأ. إن الرأى السائد الآن يكمن فى النظريات التى تنادى بحكمة الحكام والحق فى المقاومة. أما النظرية العالمية الثالثة فترفض هذين الحلين لأنها تبرهن أن الشعب يجب أن يحكم دون وسطاء أو ممثلين يزورون إرادته، ذلك لأن المبدأ الأخلاقى والأساسى للحرية والديمقراطية هو الحكم الذاتى. إن الحكم الذاتى فى المجالين الشخصى والاجتماعى هو ضرورة أخلاقية نقدية. وحدهم الرجال والنساء الأحرار هم الذين يستطيعون أن يعيدوا مجتمعين بناء المبادىء والمعايير لعلاقاتهم الاجتماعية.

إنها ليست إذن مسألة حكومة.. إنها كل الحكومات (كنظام) التى تشوه طبيعة العلاقات الإنسانية والاجتماعية، فى نظرية القذافى. وعليه، فالجماهير الحرة فقط يمكنها أن تعيد تكوين علاقات اجتماعية وأخلاقية مثالية، تدفع إلى الأمام بمطالب المجتمع كافة. ولكن عقداً كهذا ليس بـ «عقد اجتماعى» لروسو، لأن الأخير أقل مطالبة بالسلطة الأخلاقية من ذلك الرديف للنظام الأسمى الموجود فى الحياة الطبيعية.

ولذلك فإن القانون الإلهى يفرض القانون الطبيعى الذى يحكم القانون الاجتماعى (الإنسانى). إن الإنسان مخلوق من الله، وهو كائن طبيعى أولاً قبل أن يكون كائناً اجتماعياً. ولذا فصفته الطبيعية تسبق صفته الاجتماعية، إذ أنه يجب أن يتنفس ويأكل قبل أن يفكر فى إبداع دستور. كذلك فإن نظام الإنسان الأخلاقى والمعيارى يستند، قبل كل شىء، إلى هذه الحقيقة. إن الدستور البيولوجى هو أسبق من الدستور الاجتماعى، وهذا هو جوهر نظرة القذافى إلى الإنسان.

ووفقاً للنظرية العالمية الثالثة، فهناك مبادىء ثابتة وخالدة يمكن أن يبنى عليها نظام أخلاقى كامل. وهذا النظام ليس من صنع الإنسان قطعاً لأن أفكار البشرية ذاتها، منذ أبد الآبدين، تخضع لعملية تغير مستمرة إن القوانين والدساتير تعدل وتغير وتلغى وتحل مكانها قوانين ودساتير جديدة توضع مثلها اعتباطياً، حتى أنها لا تحمل أفكار الشعب الذى تفرض عليه زوراً وبهتاناً. وبمعنى آخر، فالثوابت التى لا تتغير هى قوانين الله، فالقانون الإلهى هو «البنية الفوقية» التى تقوم عليها «البنية

التحتية». والإدراك الحقيقى والوحيد للعالم الخارجى يمر عبر الوعى الأخلاقى الذى يولد من القانـون الطبيعى حيث تجـد الأخلاق الخاصة والعامة وظيفتها فيه. وهذه الضرورة الطبيعية تأكدت صحتها عالمياً. وطبقاً للكتاب الأخضر فإن هذه الأخلاق الثورية الجازمة هى التى تحكم مجتمعاً ديمقراطياً حراً. إذن فالنظرية الأخلاقية ترتكز على أخلاقية أسمى وأرقى تستند إليها أحكام العمليات التاريخية. وبناء عليه فإن تاريخ البشرية لم يكن ليأخذ هذا المعنى دون هذا الأساس الأخلاقى. وإلا فما الذى يميز أخلاقنا عن سلوك القطيع؟ وإذا كان سعينا أن نخلق شروط السعادة للجميع، فإن واجبنا وسعادتنا سوف يتطابقان.

إن هذه المثالية الأخلاقية المجردة (حيث يـوجد مبـدأ الخطأ والصواب وهما عالميان) تقع وراء حدود المواصفـات البسيطة للنماذج الدستورية. وبينما لا يهتم الكتـاب الأخضر بأخلاقية الأفراد ذاتهـا، بل بتلك المتعلقـة بالجمـاهير والأمم كافة، فإن القذافى حريص على أن المسؤولية الفردية تلعب إلى حد بعيد دوراً حيوياً فى توليد نوع الأخلاقية الجماهيرية الشعبية التى تعتبر ضرورية لكل مجتمع يدعى مساندة المبادىء الأخلاقية فى الخـطأ والصواب. هنـاك أمر مـطلق فى تنفيذ الواجب الأخلاقى، وهذا دليل فى النتيجة على حرية إرادتنا. فلا يمكننا أن نعطى الدليل على حريتنـا عن طريق المنـطق النظرى، فنحن نبرهن ذلك مباشرة فى مأزق الخيار الأخلاقى، فى ما نفعله لإنتشال الجنس البشرى. فكل واحد منا هو مركز السلطة المبدعة والقوة المبادرة، وإلا، فكيف بغير هذا تحدث الثورات؟ وكما سنرى لاحقاً فى هذا الكتاب، فالقذافى يرفض

الفكرة القائلة بأن حكومات الشعوب كانت حرة فى العمل على هواها (مهما حسنت النوايا) على أمل أن أعمالها قد تصبح مقبولة أو صحيحة. أما النظرية العالمية الثالثة فتعلمنا أن النظام الأخلاقى لأى شعب هو مهمة دينه وتقاليده وقانونه الطبيعى. وهنا فى دفعة واحدة يدحض القذافى النظرية الأرسطووية التى ترى أن اللاهوت لا يقدم شيئاً فى سبيل المعرفة العقلية، وأنه يمكن الحصول على السعادة دون عون من الله، وأن العيش الأخلاقى فى أخلاقيات أرسطو كاف للإنقاذ. إن قيم النظرية العالمية الثالثة هى تعبير عن القانون الطبيعى المستند إلى قاعدة دينية. ومن الآن إلى أن يتم القضاء أولاً على هذا النظام القديم الذى يحرف أو ينكر الأساس الأخلاقى السليم، فقد يكون ضرباً من المستحيل إرساء مجتمع على أساس طبيعى معافى.

إن الأخلاقية البشرية، فى الحقلين الخاص والعام، مسألة رقيقة هشة. وهي، بدون القانون الطبيعى وهو مرساتها، تشبه القلعة بدون أساس. (وهنا ربما تساءل بعض النقاد إنه كيف يمكن لنظرية أخلاقية ثورية أن تبنى على قاعدة من التقاليد والعادات؟ ألم يعارض «إدموند بيرك» الثورات تماماً لأنها تدمر التقاليد والعادات؟ وسوف نتطرق إلى الإجابة على هذه القضية لاحقاً فى هذا الكتاب).

وعلاوة على كل شيء آخر، فإن الكتاب الأخضر هو تعبير عن القضاء الأخلاقى كما هو أيضاً وصف للعلاقات الاجتماعية المثالية فى ديمقراطية يشارك الشعب فى ظلها فى رسم مصيره بنفسه. وحينما تقوم هذه العلاقات الاجتماعية فى مجتمع

الشعب تصبح العدالة الحقيقة أمراً ممكناً، وإلا فستكون النتيجة قيام قلاقل اجتماعية من النوع الفوضوى والاستبدادى. وفى الواقع، فإن كل الأنظمة تستغل الشعب، وبالتالى فهى محكوم عليها أن تزول لأسباب تكمن في طبيعتها التى تتناقض جوهرياً مع الضرورات الإلهية. وبهذا المنطق يؤكد القذافى أن مجتمعاً أخلاقياً بحق تسيطر فيه مبادىء العدالة والحرية والحق يجب أن يعكس بقدر المستطاع إتجاهاً عالمياً للديمومة الطبيعة التى لها صلة وثيقة بالسمو الإلهى. وهنا تجدر الإشارة إلى أن هذا الطرح ليس تكراراً للطرح الأكوينى*، حيث كان القانون البشرى جزءاً لا يتجزأ من نظام كامل لحكم إلهى يخضع له كل شىء فى الأرض والسماء. وبينما يرى الأكوينى أن نظاماً كهذا يعتبر بحذافيره مستمداً من منطق الله، ينظم العلاقات بين المخلوقات، الحية منها والجامدة، البشرية منها والحيوانية، وبالتالى فإن القانون بمعناه الضيق لم يكن إلا مجرد جانب من جوانب الحقيقة الكونية، فالحال ليس كذلك عند القذافى، لأن العقل البشرى والطوعية البشرية لهما القدرة قطعاً على تعديل وتهذيب وتنسيق القوانين التى تحكم الإنسان. وفى الأمور القابلة للتغيير تتجلى قدرة الإنسان لأحداث التغير، بإتجاه الخير أو الشر.

وتختلف أخلاقية القذافى تماماً، ليس فقط عن الأكوينى بل أيضاً عن لينين الذى قال: «إننا براء من كل الأخلاقيات النابعة من مفاهيم لا إنسانية ولا طبقية. ونقول إن هذه أراجيف

(*) نسبة للفيلسوف القديس توما الأكوينى.

واحتيالات لصالح الملاكين والرأسماليين. إن أخلاقيتنا تخضع كلياً لصالح الصراع الطبقى فى خدمة الطبقة العاملة. وإن قيمنا الأخلاقية نابعة من هذا الصراع الطبقى الذى يصب فى صالح البروليتاريا، فنحن لا نؤمن بأخلاقية أزلية». وما يؤمن به لينين ويؤكده مرفوض من القذافى. فالقذافى ينكر التحليل الطبقى للماركسية لأن ذلك، بالنسبة للنظرية العالمية الثالثة، يشكل معادلة حقيقية للحكم المطلق والصراع الدائم.

قد يعتبر البعض أن أخلاقية النظرية العالمية الثالثة متجذرة فى مفهوم ستاتيكى للمجتمع، نظراً لتأكيدها على التقاليد والعادات والدين والقانون الطبيعى. ولكن الإنسان متحرك حتى لو أنه (كما فى الماركسية) نتجية الطبيعة والعمل، ولهذا فهو مقيد بقوانين الطبيعة. ونظراً لديناميكيته، فإن الإنسان له القدرة على تعديل الحقيقة الاجتماعية طبقاً لنماذج القوانين الطبيعية. وهذه القوانين تبقى صحيحة طالما يستند إليها الإنسان لخلق كون أخلاقى الذى بدوره يبدع ظروف المجتمع السعيد. وتبقى أحلام الإنسان ومثله إيجابية وفعالة طالما تستوعب وتغنى وتكمل ما هو طبيعى. وعلى سبيل المثال، إذا كان من البداهة أن لا أحد يستطيع أن يتنفس بالنيابة عن شخص آخر، أو يمكنه أن يوقف حركة الشمس أو القمر ولو لوقت قصير، أو أن يفرغ المخيطات من مياهها، أو أن يخلق الحياة اصطناعياً أو حتى يستبدل العقل البشرى بآخر اصطناعى فى جسم الإنسان ـ فمن المسلم به أن هذه القيود سوف تترجم ذاتها طبيعياً فى بعض مجالات الحقائق الإنسانية، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

لقد نظر القذافى إلى مجتمعنا المعاصر فوجد فيه عيوباً وسوء إدارة، ولهذا دعا إلى تغيير جذرى فى القيم الأخلاقية والفرضيات الفكرية. أى أن العلاقات الإنسانية والاجتماعية يجب أن تغير من قبل الشعب عن طريق تبنيه للقيم القديمة التى لم يقهرها الزمن أو عودتها إليها. وهذه القيم هى مبادىء أخلاقية ثابتة ومطلقة جرى توارثها على مدى القرون. ومن التكرار - ولكنه صحيح - أن نقول أن أياً من هتلر أو موسوليني كان فاسداً، وأن المهاتما غاندى كان فاضلاً، وأن الحقيقة والإحسان أفضل من الكذب والخبث. فكيف نعرف هذا؟ - من خلال ممارساتنا لعاداتنا وأنماطنا الاجتماعية أصبحنا ندرك أن الإحسان أفضل من الحقد والخبث، وأن غاندى كان أكثر أخلاقية من هتلر. ومن خلال الممارسة والتجربة الاجتماعية أنشأنا نظاماً للسلوك مقبولاً كجزء من نظام القيم. وربما لم يقل القذافى ذلك بصورة رسمية، ولكن من المؤكد أنه عناه، لأن قيمة نظريته لا تكمن فى ما تؤكده فحسب بل أيضاً فى ما تدل عليه.

وفى شرحه للأسس الأخلاقية للقانون، يثبت القذافى أن القيم التى تطورت عبر الممارسة التقليدية والعرفية هى التى تكوّن أساس القانون العادل. وهذه هى المصادر الطبيعية للقانون، كما يقول. وفى تسليمها بذلك، فإن النظرية العالمية الثالثة تقر بوجود طرق متباينة ومتعددة فى سبيل خلق مجتمع الجماهير وهذا دليل على مرونة هذه النظرية وسبب رئيسى عملى لجاذبيتها.

وما يهم القذافى فى ذلك كله هو: كيف يمكن بناء عهد الفضيلة فى المجتمع؟ هل يمكن تأسيس عهد كهذا فى ظل الاستبداد الذى هو مثلاً فى شكل أحزاب سياسية؟ أوليست الأحزاب السياسية، تعريفاً، جماعات أنانية؟ وفى سبيل أن نحصل على حكم الفضيلة فلا بد أن تشن حرب الحرية على الطغيان والفوضى والاستبداد والتدخل الأجنبى والعدمية. ولا بد من قمع الجماعات الحزبية والرجعية مرة وإلى الأبد مع هبوب رياح الثورة ـ الثورة التى تغير عقول الشعب بقوة جاذبيتها. لا بد أن تبدأ، الثورة بأخلاقية ثورية تتضمن إطاراً فكرياً جديداً.

وبهذا القول تؤكد النظرية العالمية الثالثة على أن أحداً لا يمكنه أن يكون حامل لواء الحقيقة بالنيابة عن الآخر، لأنه لا يصح أن يكون أحد أميناً على ضمير أحد. وعليه، فالنائب ليس الضمير الأخلاقى للناخبين، لأن علاقة كهذه يمكنها أن تشوه الرابط بين كل من الحرية والعدالة والحقيقة. وأساس الحقيقة موجود فقط فى عالم حر وعادل. إنه ليس ممكناً أو صحيحاً أو أخلاقياً لفرد ما أن يشارك فى الحياة بالنيابة شخص آخر، كما يؤكد ذلك بالممارسة كلا النظامين الرأسمالى والشيوعى، ولكنهما يساندانه فى المبدأ. والدليل على غباء هذا المبدأ يمكن استنتاجه من هذا المثل، البسيط: إذا استمريت آكل النيابة عن واحد آخر فإنه سيضعف ويموت فى غضون فترة قصيرة من الوقت. وإذا قدِّر لى أن أحيا بالنيابة عن شخص آخر فهذا يعنى فقط أنه غير موجود مادياً واجتماعياً. وعلى نحو مماثل، فإذا قدر لى أن أحكم أحداً فهذا يعنى أنه لم يعد أهلاً

كعامل سياسى. وهذا ما يقصده القذافى بعدم سلامة مفهوم التمثيل فى النظامين الرأسمالى والشيوعى.

ومن منظور عام وليس خاصاً، فالنظرية العالمية الثالثة ترى أن أية نظرية اجتماعية سليمة تكون قائمة على أخلاقية عالمية. إن هشاشة النماذج التى هى نتاج مفاهيم خاصة، (كما هى الحال مثلاً فى الأخلاقية النابعة من الدستورية) تحول دون خلق نظرية اجتماعية صلبة غزيرة بالمادة الأخلاقية. ويبين القذافى فى الركن الاجتماعى للنظرية العالمية الثالثة: «هذه هى الحقيقة التاريخية فى عالم الإنسان وهى الحقيقة الاجتماعية. أي أن الصراع القومى (الصراع الاجتماعى) هو أساس حركة التاريخ، لأنه أقوى من كل العوامل الأخرى، ذلك لأنه هو الأصل وهو الأساس... أى أنه هو طبيعة الجماعة البشرية... طبيعة القوم... بل هو طبيعة الحياة نفسها. لذلك فإن الأساس الاجتماعى هو الأقوى لأنه يقارب الأساس الطبيعى، ولذا فالأساس الاجتماعى يستمد بناءه الأخلاقى من هذا.

وبمعنى آخر، ما تفعله النظرية العالمية الثالثة هنا هو أنها تتبنى أخلاقية الفضيلة التقليدية والتى من مبادئها أن الحقيقة والسعادة والعدالة إلخ، يمكن ممارستها بكفاءة عندما تتحقق شروط أخلاقية ما، لأن تلك هى الشروط التى سوف تضع إطاراً للعلاقات الاجتماعية. لذلك، فإن نظرية القذافى فى الفضيلة تتبنى نظرية الحرية كشرط مسبق للحقيقة الاجتماعية. وكلمة «الحرية» هنا تعنى أكثر من كونها حرية الاختيار، إنها تعنى الخيارات والشروط التى تجعل من الاختيار اختياراً سعيداً

وموجوداً. إن الحرية الأخلاقية، كونها اجتماعية بالضرورة تتوجه إلى مهارات الإنسان الاجتماعية: السلطة والقدرة والقوة، لتعمل طبقاً لنمط معين فى تأمين الخير الأكبر للعدد الأكبر من الناس. والسلطة الذاتية، إذا تحققت، لا تعنى نفى التقاليد، ولكنها فى حقيقة الأمر تقوى القيم الأخلاقية للتقاليد والعادات والتجربة التاريخية. وهكذا تصبح النظرية العالمية الثالثة نظرية اجتماعية نموذجية يبقى فيها الكل صاحب الأولوية على الجزء. إن الكل فى نظرية القذافى هو أكبر من مجموع أجزائها. (وقد ركز بعض منتقدى هذه النظرية على الأجزاء وأهملوا الكل، وأساء بعضهم تفسير الأجزاء على أنها الكل، وبهذا عرضوا دمية ليصار إلى قطع رأسها. ومن هؤلاء المنتقدين كولى Coolley).

وتصبح نظرية «الأخلاقية الفاضلة» نظرية الواجبات والفرائض الضرورية التى تعتبر ملزمة لكل فرد، على خلاف ما هو فى الأخلاقية البورجوازية القائمة فى مجتمعات الديمقراطية التمثيلية حيث «ما أن ينتهى المرشح من كسب أصوات ناخبيه حتى يغتصب سيادتهم ويعمل بديلاً منهم». وأكثر من هذا فالقذافى يشير إلى المشكلة بين النظرية الأخلاقية الحديثة والنظرية الاجتماعية من جانب، ونظرية الفضيلة من جانب آخر. يوجد هذا الإشكال بين النظرية الأخلاقية والنظرية الفضيلة لأنه من المفروض، مثالياً، أن تكون النظريتان من العناصر المكونة للنظرية الاجتماعية الحديثة ـ وهذا شرط سيطرح نفسه فى المجتمعين الرأسمالى والشيوعى ـ لأنه فى هذه النظرية تكمن الحاجة إلى الثورة والبقاء. وعلاوة على ذلك فإن هذا الشرط لم

يحن وقته بعد لأن المجتمعات كانت قد أهملت نظرية القانون الطبيعى.

ولا بد للفضيلة أن تقوم فى السلوك العام والخاص. وعلى سبيل المثال، إن الذى يستغل مواهبه ليتمكن من الأخذ من مخزن التموين العام ليضيفه لنفسه فهو سارق ليس فى ذلك شك. والاكتناز الذى لا يتحقق إلا على حساب حاجة الغير، أى بالأخذ من نصيب الآخرين فى الثروة، هو بالتأكيد سلوك غير أخلاقى، لأن عملاً كهذا هو «عملية نهب وسرقة». ولكنه عمل مشروع فى المجتمع الرأسمالى وذلك باسم الفردانية (الأنانية) التى يصورونها كنموذج طبيعى.

ويقول القذافى إن الفرد فى ظروف كهذه، تنقصه الفضيلة ونكران الذات والإيثار، لأنه يستطيع فقط أن ينهب المخازن العامة لإشباع حاجاته الأنانية على حساب الآخرين. وبضربة واحدة فقد أنكر القذافى نظرية ماكيافللى فى «الأنانية العالمية». إن فرداً كهذا - أو بالأحرى تصرفاً اجتماعياً كهذا - ليس مؤهلاً أن يحرر الإنسان مادياً وروحياً حيث يصل فى النهاية إلى الحصول على سعادته». وفى هذا الإتجاه يؤكد القذافى أن الأخلاقية العامة لا تتطابق مع نظرية القانون الطبيعى. وفى هذا المجال تقم ثورة حقيقية بعده. وهذا الموقف مشابه من حيث سلوكه الفوضوى «لأى وضع أو ظرف أو إجراء يؤدى إلى بعثرة الأسرة أو اضمحلالها وضياعها. وهذا الوضع هو غير إنسانى وغير طبيعى. وهكذا يصبح النظام فاسداً. وينكر القذافى إمكانية وجود الإطلاقية الأخلاقية فى أى نظام استبدادى أو لا

إنسانى أو لا طبيعى، لأننا قد علمنا بأن هذه النظرية مبنية على النظام الطبيعى. فالنسبية الأخلاقية لا تلعب إلا دوراً بسيطاً فى فكر القذافى. أما الإطلاقية الأخلاقية، بغض النظر عن المواصفات التى نراها، فهى القانون الأعلى المفروض على الأرض، وذلك فى رأى النظرية العالمية الثالثة. ويدرك القذافى أن طريق فهم المجتمعات للأشياء سوف تكون دائماً متباينة على رغم الحقيقة القائلة بأن القيمة الأخلاقية للأنظمة، والقيمة الجوهرية للإنسان، والقيمة العرضية للتجربة، تبقى كلها محكومة بنظام نموذجى إنسانى قريب من مفهوم القانون الطبيعى . أوليست السعادة أينما كانت هي الشعور الذى ينعش؟! وعلى الرغم من اختلاف أنظمتنا الاجتماعية فكلنا متحدون فى التسليم بقيمة السعادة.

إن نظرية القذافى الأخلاقية تسعى إلى إقامة مجتمع اشتراكى هدفه سعادة الإنسان التى لا تتحقق إلا فى ظل الحرية المادية والمعنوية . وهذا الأساس الأخلاقى مجمل التواجد الاجتماعى وخاصة فى المجال الاقتصادى ، حيث يجرى التأكيد على أنه: «لا يحق لأى فرد القيام بنشاط اقتصادى بفرض الاستحواذ على كمية من تلك الثروة أكثر من إشباع حاجاته لأن المقدار الزائد عن حاجاته هو حق للأفراد الآخرين». وهذا يعنى أن ليس هناك ملكية خاصة للسلع العامة . ووفقاً لذلك فإن القذافى يؤكد على أن الأساس الأخلاقى للحكم أو الثروة المنتجة لا بد أن يكون شرطاً مسبقاً. ولا بد أن يخلق أعضاء المجتمع الوحدة ، أو يسعون بإتجاهها كهدف حتى يتحقق مثل

هذا النظام ، حيث أنهم سيعلمون أنهم أعضاء متساوون فى الإنتماء لهذه الوحدة ، وأنهم مدينون لبعضهم البعض ببعض الإلتزامات وتوفير أسباب السعادة . وذلك لأن الإنسان إذا ترك وحده وبحرية ضمن صيغة محايدة أخلاقياً، فإنه سوف ينظم ميوله الأنانية تحت غطاء القانون . وإذن ، فكيف له أن يقتنع بضرورة بناء نظام أخلاقى فاضل ؟ وهذا هو المشكل المركزى الذى يعلن القذافى الإجابة عنه عن طريق استعارة سلطة القوانين الإلهية ووضعها فى خدمة المتطلبات الأخلاقية. إن نظاماً دائماً وعادلاً لا يمكنه إلا أن يستند إلى مبادىء دينية سليمة. ويرفض القذافى إمكانية إقامة أخلاقية مطلقة بعيداً عن المبدأ الدينى، وحتى لو رفض الملحدون هذا الأمر فإن المؤمنين هم الرابحون، ولا بد لمجتمع عادل من الاستناد إلى نظام (دينى) أخلاقى. وسوف نرى طبيعة هذا النظام الدينى فى فصل لاحق.

ويطرح القذافى أبعد من ذلك «حقائق الحياة الثابتة» وهى الحقائق التى تعتبر ضرورية لكى تقود الإنسان بعيداً عن «الإنحراف والفوضى والخراب» التى تقبع فى ثنايا الشؤون الإنسانية. ولهذا فإن «فهماً واحتراماً لهذه المبادىء فى حياة الإنسان» هو أمر ضرورى. وأحد هذه المبادىء الأساسية هو العائلة «.. وإذا وصل المجتمع الإنسانى إلى مرحلة يوجد فيها الإنسان بدون أسرة فيصبح حينئذ مجتمع صعاليك، مثله مثل النبات الاصطناعى». ومرد ذلك لأن «العائلة للفرد هى أكثر أهمية من الدولة». وفى النظرية العالمية الثالثة لا يشرح القذافى فقط عن الأخلاقية الشخصية وإنما يغوص فى المشاكل

الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وإعادة بنائهـا ، لأن السلوك الأخلاقى مرتبط بحقيقتنا الاجتماعية.

والأهم من ذلك ، فإن القذافى فى الكتاب الأخضر قد استنتج من مقولة «الأمر الواقع» وهو الأمر الذى يجب أن يكون - ولهذا فإن النظرية العالمية الثالثة هى نظرية طبيعية. إن القضايا المطروحة والإجابة عليها مرتبطة بمسألة المسافة والتقارب بين الـواقعى والمثالى . إلا أن النـظرية الثـالثة تؤكـد (كما تبين التجارب الاجتماعية) أن «الواقعى» ليس واقعـاً حقيقياً ، إنـه حقيقة مشوهة ومصطنعة تركت العدد الأكبر من الشعوب مجرد متفرجين على هامش الحياة كما فى المجتمعـات الرأسمـالية والشيوعية. وأسوة بالنظريات الاجتمـاعية الأخـرى ، فالنـظرية الثالثة هى موجِّه إلى عمل ، وعمل سعيد . ومن أهم المبادىء الأخلاقية لهذه النظرية هو أن النهب الفردى يجب أن يوقف قبل أن يتحول إلى ممارسة عامة. وإخفاقنا فى هذا الأمر يكرس الظلم وعدم المساواة.

وعلى الرغم من أنه ليس ثمة أى مجتمع، بالطبع، قد سلك السلوك المنسجم مـع مثله العليـا المعلنـة ، إلا أن القذافى - خلاف هيغل الذى ادعى أن الفكرة الكاملة الصـافية لا يمكن إلا أن ينقصها شىء لأنها تُستهجن لطيبتها - يقول إن هذا ليس سبباً كافياً لعدم غرس ما هو صالح فى نفوس الناس. لكنه يدرك، لا على الطريقة الماكيافيلية أو الأفلاطـونية، إن الإنسان لديه سلوك أكبر بإتجاه العدوان والتخريب واللاعقلانية والاستعباد والخنوع. ومرد ذلك فى نظر القذافى إلى الوضع

السائد فى النظام الاجتماعى الفاسد أخلاقياً. وبكلمة أخرى، فإن القذافى يرفض الفكرة القائلة بأن الطبيعة البشرية هى اليوم أكثر فساداً وانحرافاً من ذى قبل، لأن الطبيعة البشرية تبقى بالضرورة كما هى على الرغم من تغير وتعاقب البيئة الاجتماعية. وهذا هو جوهر الإيمان فى التفاؤل الديمقراطى لنظريته. إن القذافى يرى إمكانيات لا حدود لها لتحسين الوضع الإنسانى حالما تتمفصل التجربة الاجتماعية على قاعدة النظام الأخلاقى السليم. ولا يمكن تقويم هذه التجربة الاجتماعية أخلاقياً إلا حين يستقر النظام الأخلاقى حيث يجب أن يستقر. إن النظرية العالمية الثالثة تدعو لنظام كهذا. ولا ينكر القذافى أن الحض الإعلامى في كل من النظامين الرأسمالى والماركسى، يسعى ظاهرياً إلى تحقيق الهدف ذاته. ولكن هذا الحض بنظره هو ذريعة وخدعة لتضليل الجماهير، تماماً كما فعل أفلاطون فى «الكذبة الشريفة أو البيضاء».

إن دعوة القذافى هى وسيلة للوصول إلى مجتمع الخير والسعادة، كما جاء على لسان الأستاذ ريمون حبيبى. فالخير والسعادة يكملان بعضهما لأن السعادة، وهى تعبير عاطفى أو نفسى، هى التعبير الوظيفى للخير. وبمعنى آخر، إن حالة نفسية من السعادة والخير تعتمد على نظام أخلاقى فاضل. وعلى سبيل المثال، فإن إعطاء الجماهير السلطة السياسية (انظر الجزء الأول من الكتاب الأخضر) أو خلق نظام اقتصادى حيث الناس «شركاء لا أجراء» (الجزء الثانى من الكتاب الأخضر) يكوِّن الأساس لهذا النظام. ونظامه الأخلاقى أيضاً هو بنفس

المقدار رفض «لمبدأ اللذة عند فرويد (إن مبدأ اللذة ليس مشابهاً لمبدأ السعادة)، ولذلك لأنه إنكار لمبدأ كانط فى العقلانية الأخلاقية. إن فن إثبات أى شىء هو فى نظر القذافى، يغرس عادة عدم تصديق أى شىء. وكذلك فالنظرية العالمية الثالثة تدحض فكرة «هوبز» حول الصراع المستمر بين إنسان وإنسان، كما تدحض أخلاقية البروليتاريا فى النظرية الماركسية ـ اللينينية بنفس المقدار الذى تطعن فيه بنظرية «نيتشه» فى «أخلاقية القطيع». وكذلك الأمر فيما يتعلق بنظرية ميلز «النفعية» التى حاولت أن تستمد كل الدوافع من البحث عن اللذة وتجنب الألم، فقد رفضها القذافى بنفس المستوى الذى رفض فيه نظرية هيوم «النقدية الأخلاقية» التى حاولت أن تدمر القانون الطبيعى. وقد أعتبر القذافى أيضاً أن الهيغيلية الفاشية (مثال ذلك الموسولونية) هى تحريف استبدادى عندما ادعت «أن الحد الأقصى للحرية يتداخل مع الحد الأقصى لقوة الدولة... وأن كل قوة هى قوة أخلاقية، لأنها دائماً تعبير عن الإرادة». وإن أى إدعاء للهيغيلية الفاشية حول عالم أخلاقى مرتبط بنظام القانون الطبيعى لا يعدو كونه ورقة تين يتستر بها النظام الاستبدادى.

وفى نظرية القذافى الأخلاقية لا بد أن تسعى قوانين الفكر لإيجاد تناغم وإنسجام مع القوانين الواقعية الطبيعية، على خلاف أخلاقية أرسطو حيث كان الشرط الرئيسى للسعادة هو العقل، مصدر عظمة الإنسان وجبروته. وتأتى النظرية العالمية الثالثة بعد ذلك لتقول: «وهكذا أنتجت التجارب التاريخية

تجربة جديدة. كتتويج نهائى لِكفاح الإنسان من أجل استكمال حريته وتحقيق سعادته بإشباع حاجاته ودفع استغلال غيولـه، ووضع حد نهائى للطغيان، وإيجاد طريقة لتوزيع ثروة المجتمع توزيعاً عادلاً».

وعندما يقول أرسطو في أخلاقية الفضيلة هى تفوق وأن «الفضائل تتشكل فى الإنسان أثناء قيامة بالعمل» ـ أى أننا هو ما تحـدده أعمالنا المتكررة ـ يرد عليه القذافى بأن هذا هراء، إذ أن الفضيلة لا تكون فى التفوق الفـارغ والأجوف، بـل فى الامتياز فى تأدية العمل الصالح (قـاتل ببسـالة ومهـارة، وقم بالعمل العادل وأخلق القانون الصالح، وبعد ذلك تعش الحياة السعيدة).

إن المسلمات الأخلاقية فى نظرة القذافى العالمية تذهب إلى أبعد من مجرد وصفة لنظام سليم. إنها دينية فى أبعادها، لأن القذافى يقول أن «هدف المجتمع الاشتراكى هو سعـادة الإنسان التى لا تكون إلا فى ظل الحرية المادية والمعنوية». وفى أى من النظامين الرأسمالى أو الشيوعى فإن القضايا المادية أهم من الشعب. وتسعى النظرية الثالثة إلى قلب هذا الوضع لأن نظاماً أخلاقياً فاضلاً هو تأكيد لقيمة الإنسان. وفى النظام الرأسمالى تقاس قيمة الإنسان بما يملك من ثروة أو قدرة على جمع الثروة، تماماً كما هو الحال فى رأسمالية الدولة حيث تقاس قيمة الإنسان بالجهد الذى يعـطيه للدولـة. إن الربـح والإنتاجية هـمـا المقياس الـوحيد لقيمـة الإنسان فى الأنـظمة الطبقية ورأسمالية الدولة. ويدعو القذافى لصالح قيمة الإنسان

إلى انتفاء هذه الأنظمة من الوجود لأنها لا تعطى القيمة أبداً لأولئك الذين لا يساهمون مادياً فى المجتمع. ولهذا السبب كان الإنسان مجبراً على السعى الحثيث لإيجاد القاعدة المادية، وعندها يصبح لاهياً عن القاعدة الروحية المعنوية (إلا فى البلاغة) وذلك حتى يكسب نفسه قيمة اجتماعية. وهذه القيمة الاجتماعية ليست قيمة مادية، إن لها استقلالها الكامل.

وقيمة الإنسان الجوهرية لا يمكن أن تحددها القوى العرضية بذاتها. ولكن هذه القوى تساهم فى سعادة الإنسان فى حالة واحدة فقط، حينما يتم الإنسجام بينها وبين النظام الطبيعى للتصرف أو السلوك الأخلاقى الجديد. وفى تلك الحالة فإن هذه القوى تساعد الإنسان فى استعادة إنسانيته من براثن القوى التى تحاول إبعاده عنها. ويستطيع الإنسان أن يحقق هذه القيمة متى ما وضع حداً نهائياً لقوى التخلف والردة. إن الأخلاقية الثورية تضع حداً كذلك للتوفيقية فى التجربة الاجتماعية، لأن هدفها قبل كل شىء هو إلغاء التشويهات والإنحرافات البنيوية والوظيفية فى الواقع الاجتماعى. إن السلوك البورجوازى والسلوك الثورى هما فى تناقض تام كما هو الحال فى الخصوبة والعقم. ولا يدعى القذافى أن هناك منظِّرين آخرين لم يحاولوا تحقيق ذلك. فأوائل الماركسيين أمثال (إدوارد وبيرنشتاين) والتروتسكيين أمثال (روزا لوكسمبورغ) أو حتى الماويين قد حاولوا، بيد أنهم فشلوا فى فهم جوهر قيمة الإنسان أثناء دعوتهم الجماهير للانتفاض. وفى الأساس فقد فشل هؤلاء المنظرون لأن الأفراد فى هذه النظريات ـ كما تقول الرأسمالية

والشيوعية تقليدياً ـ توقفوا عن كونهم أفراداً وتحولوا إلى إنسان في دواليب النظام الآلي للتنظيمات.

ولذلك فإن صحة نظرية القذافي الأخلاقية تكمن في صلابتها لجمع الأبعاد المادية والمعنوية للواقع الإنساني. وفي هذا الإطار يأمل القذافي أن يجيب على السؤال التالي: أين يختلف الإنسان عن أبناء جنسه؟ ولأنه يجد أن ليس هناك أي اختلاف بين الناس بالنسبة لطبيعتهم، فإنه يقول أن سعادة الإنسان تكمن في أدائه التام لطابعه الإنساني الخاص في عالم أخلاقي عطوف. هذه هي إذن القذافية الأخلاقية ـ مادة ورمز النظرية العالمية الثالثة.

الفصل الثانى

نظرية المعرفة والمنهجية

> «إن الجهل سينتهى عندما يقدم كـل شىء على حقيقته، وعندما تتوفر معرفته لكل إنسان بالطريقة التى تناسبه».
> «إن النمو الطبيعى للأشياء، هو النمو السليم بحرية».
> معمر القذافى (الكتاب الأخضر)
>
> إن مدرسة المضطهدين هى الثورة..»

لا ترى النظرية العالمية الثالثـة أى تمايـز بين الحريـة والمعرفة، لأن القذافى يؤكد على أنك تحصل على المعرفة إذا كنت حراً، وأنت حر فقط إلى الحد الذى تمارس فيه سلطتك الذاتية. ولكى تتمتع بهذه السلطة سياسياً واجتماعياً فإن ذلك يتطلب معرفتك لواقعـك. وبما أن القـذافى يريـد أن يعطى السلطة للجماهير فإنه يـدعو إلى تـوسيع قـدراتها المعـرفية،

وتوسيع قاعدة إدراكاتها للسلطة الاجتماعية ، وباختصار لإكتسابها المعرفة . إن المعارف ليست ظاهرة مجردة، لأن النظرية العالمية الثالثة لديها تعريف ملموس حول ذلك ، إن ما تمارسه الجماهير فى واقعها هو تعبير عن فهمها لواقعها. وعلى هذا الأساس فإن النظرية الثالثة لها تعريفها فيما يتعلق بالمعرفة. هناك علاقة مثلثة بين العقيدة والفكر والمعرفة ـ فالعقيدة تأتى أولاً ثم الفكر فالمعرفة التى تنتج عنهما وتكون حصيلتها فى العمل. والعمل الحقيقى هو نتاج هذا التفاعل بين الثالوث المذكور . وهذا هو عدم التمايز بين الحرية والمعرفة.

إن المعرفة الحقيقية لا تكون فقط فى القدرات الإدراكية وإنما تنبع من الحقائق الاجتماعية ـ التاريخية والسياسية والمادية والدينية. وعلى سبيل المثال ، المعرفة السياسية هى عملية عضوية لذلك الصراع بين المضطهِدين والمضطهَدين ، بين المغتصِبين والمغتصَبة حقوقهم ، بين الحقائق الموضوعية والحقائق الذاتية. إلا أن الإبداع هو الموضوع ، لأن الإبداع هو مصدر المعرفة ، حيث كل شىء فى العالم ، كما يقول الكتاب الأخضر مرتكز على القانون الطبيعى المنزل من الله . وكما يقول القذافى: « إن هذه الحقائق جميعها هى فطرية فى حياة الإنسان وليست تخمينات عقلية. وعلى كل فرد أن يكون حريصاً على هذه الحقائق ويعمل وفقاً لها حتى يكون عمله ذا قيمة به » . وبكلمة أخرى ، فالقيمة تكمن فى إضافة الحقائق الطبيعية إلى السلوك الاجتماعى. وتصبح المعرفة هى وظيفة خبرة الإنسان المعرفية فى هذه الحقائق الطبيعية.

ومن خلال منهجية المعرفة لدى القذافى نجد التحليل الواقعى والنقدى للمجتمعات الحديثة. والمهم بالنسبة للكتاب الأخضر هو الحقائق الأخلاقية وليس المفاهيم المجردة، أى النماذج والأفكار والقيم وأسس العقيدة والحقائق الوجودية أى العمل والسلطة والحكم.

إن الأبعاد الثابتة للمجتمع ، أى الدين والتقاليد والثقافة - والأبعاد المتحركة ، أى التاريخية والثورية والمنتجة والمتطورة - هاتان المجموعتان من الأبعاد فى تداخلهما وتفاعلهما تسهلان نمو المعرفة . وعلى سبيل المثال ، فالثورات خارج قاعدة الدين تصبح فوضى مثل عهد الإرهاب فى فرنسا ، أو نظام بول بوت الدموى فى كمبوديا . . الخ. وبتعبير آخر ، فإن التطور خارج إطار النماذج الثقافية للمجتمع مصيره إلى الفوضى . إن التغيرات التاريخية يجب أن لا تلغى الاستمرارية التقليدية كيفما اتفق، ولا الوعى الثورى الذى قد يكون جزءاً منها. وسبب ذلك بسيط ، فالمعرفة وأنماط التفكير هما أساسان موجودان فى الحقيقة التاريخية.

وحتى نفهم نظرية القذافى فى المعرفة بشكل سليم فلا بد من مراجعة بعض النظريات فى المعرفة التى قد تلقى أضواء على نقاط الاختلاف والتوافق بين هذه النظريات والنظرية العالمية الثالثة. وذلك لأننا إذا سلمنا بأن نظرية القذافى هى نظرية فريدة من نوعها فلا بد من أن نورد البراهين على هذا التسليم وأثناء ذلك سوف نجيب على هذا السؤال : هل أن القذافى لا يعيد المعادلات القديمة لبعض المفكرين؟ وإذ

ندعى، كما تفعل هذه الدراسة ، أنها فعلاً فريدة من نوعها فإن على هذه الدراسة أن تبين هذه الميزة.

كيف نكتسب المعرفة؟ يقول البعض أن لدينا أفكاراً موروثة، مثلاً حول الصواب والخطأ، سابقة للتجربة. ولكن مشكلة التفكير والإدراك للظواهر، سواء كانت مادية أو اجتماعية، وكذلك المعرفة، هى قديمة . فقد عرف سقراط المعرفة على أنها الفضيلة ، وأضاف أنه ليس هناك معرفة حقيقية حتى يعرف الإنسان نفسه بواسطة العقل . ولكن قبل عهد أرسطو كان هناك أصحاب نظريات ذرية أمثال (طاليس ، هرقليطس ، فيثاغورت ، بارمينيدس ، امبيدوكليس ، زينو) حيث ساووا بين المعرفة والبحث عن الظواهر المادية للأشياء ، وقوانين العالم المادى ومكوناته . ويعترف سقراط أنه بينما كان المنظرون القدامى على صواب ، فإن شيئاً أكثر أهمية كان فى الوجود ، ألا وهو العقل البشرى . وكيف لنا أن نحصل على المعرفة إلا إذا عرفنا ماهية الإنسان ومستقبله ؟ إن أفلاطون ، وهو تلميذ سقراط، وسع هذه الفكرة ورأى أن السلوك البشرى ينبع من مصادر ثلاثة؟ الرغبة والعاطفة والمعرفة . والمعرفة تعتمد فى تكوينها على كوكبة من الإدراك والفكر وقوة العقل والمنطق. إن المشكل الاجتماعى والسياسى يعنى أننا يجب أن نفهم طبيعة الإنسان. وكما كتب أفلاطون «إن الإنسان كالدولة» أى أن « الحكومات تتغير كما تتغير شخصية الإنسان ». ولأن المجتمعات على شاكلة تفكير من فيها ، فالدولة وجهازها الاجتماعى هى على شاكلة مواطنيها. أى أن مواطنين دون

معرفة سيشكلون دولـة بلا معنى . ولهـذا فالمعـرفة هى فى الطبيعة الإنسانية ، وهذا يكفى عن الأفلاطونية .

أما بالنسبة لأرسطو، تلميذ أفلاطون، فإن المنطق كان فى أسـاس المعرفـة. وعن طريقـه أدرك أرسطو منهجيـة التفكير السليم . ولهذا فقد جادل حول واقع المعرفة من خلال مفاهيم العالميات. وهذه كانت أفكاراً ذاتية، ولم تكن تماماً حقـائق موضوعية. كما أن فكرة القديس توما الأكـويني عن الطبيعـة تطابقت تماماً مع نظرته إلى المعرفة. إن الكون يأخذ شكل الهيكلية الهرمية التى يقف عند قمتها الله وعند أسفلها أصغر المخلوقات. كما أن كل كائن حى يتصرف تبعاً لنوازع داخلية بإتجاه الكمال الذى تحددة طبيعة جنسه حيث يأخذ مكانه فى النظام التصاعدى بمقدار هـذا الكمال. وهـذه النظريـة أيضاً كالأرسطووية لا تخلو من الثغرات. وعندما جاء داروين استبدل العقيدة بالتعليل والملاحظة ، ورأى بأن المعرفة الحقيقية هى معرفة رياضية . وقد بنى نظاماً على هذا الأساس، لكن الحقائق كانت بحاجة إلى تدعيم هذا النظام. لقد بنى كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو نظرياتهم فى المعرفـة على قواعـد منظرى فلسفة الذرة القدامى الذين رأوا أن العالم مكون من ذرات ، بينما كان يؤكد نظراؤهم المعاصرون، علماء الميكانيكا ، أن العالم بدأ تكونه بالحركة . ولذلك فقد كانت فلسفة تـوماس هويز السياسية مرتكزة على نظرية الحركة ، وليست على فلسفة القيمة . إن حركة أو وهم الظواهر الخارجية ولدت فى الإنسان حالات ذاتية معينة. وهذه الحالات، كما يناقشها هويز، كانت

مجرد إنعكاسات لواقع خارجى. أما جون لوك فقد رأى واقعاً مختلفاً «إن كل معارفنا تأتى عن طريق الخبرة والحواس». وهذا يعنى «إنه لا يوجد شيء فى العقل إلا إذا كان له وجود فى الحواس». إن العقل عند الولادة يشبه الصفحة البيضاء التى تنطبع عليها الحقائق الخارجية التى حولها، وإن الإدراك الحسى يكتب على هذه الصفحة بطرق لا تعد ولا تحصى حتى تولد الأحاسيس الذاكرة وتولد الذاكرة الأفكار. وخلاصة هذا القول طبعاً هو أن المادة هو كل ما نعرفه، وأننا يجب أن نتقبل الفلسفة المادية، ولأن الأحاسيس هى أساس الفكر فإن المادة يجب أن تكون أساس العقل.

ورداً على ذلك، يقول الأسقف جورج بيركلى إن هذا هراء، فنحن كبشر لا نعرف سوى تصويرات نظراً لعدم توفر أرضية موضوعية لأية عقيدة فى الواقع الموضوعى - ولا حتى فى وجود أناس آخرين ما عدا تلك العقيدة التى أمر بها الله. ويظهر بيركلى هنا نقيضاً لجون لوك فى تحليله للمعرفة، إذ يخلص إلى القول بأن لا وجود للمادة إلا فى العقل لأنها شكل منه.. وهكذا فالمادة هى شرط عقلى.

ويستخف دافيد هيوم بنظرية السببية هذه بقوله أن المدركات التمثيلية ما كانت إلا أفكاراً متعاقبة وليست أسباباً، أى أننا نعرف العقل عندما نعرف المادة. والعقل ليس مادة.. إنه مجرد اسم للأفكار المتسلسلة. فالعقل يعنى المدركات والذكريات والأحاسيس. وبالنسبة لهيوم فإن القانون ليس سوى عادة تلاحظ من خلال أحداث متعاقبة، والعادة لا تكون

ضـرورة . نحن لا ندرك الأسبـاب أو القوانين ، بـل نـدرك الحوادث ثم نستنتج السبب والضرورة . ولهذا ففى كل عصر كان الشك يرقى بسرعة حول أسس المعرفة.

أما عمانوئيل كانط فقد رأى أن السببية مسألة ضرورية فى العقل. وفى نظريته الماورائية ، تذكر جدلية كانط الفكر الدينى بأن المادة والسبب والضرورة مصنفات نهائيـة، وصيغ لترتيب الأشياء التى يطبقها العقل على التجربة الحسية ، وتكون صحتها فى ضوء الظواهر التي تراها هذه التجربة. ولكن تقديس كانط للعقل لم يكن توضيحاً بقدر ما كان تشويشياً ، ولا عجب أن الكهنة الألمان ثاروا منه بتسمية كلابهم عمانوئيل كانط . وبمجىء جورج هيغل كـان الإدعاء بـأن هناك حـلاً لمشكلة المعرفة . ولكن هيغل كان أقرب إلى الحقيقة عندما قال إن نظريته فى المعرفة تفترض أن التواصل البشرى فيما بين الناس وعالمهم الطبيعى يؤدى إلى المعرفة ، وأن مفهوم التمثيل كمرآة للواقع الموضوعى كان خدعة. كما أوضح تأثير الضرورة على الشرطية ، والعكس بالعكس ، برد ذلك إلى عقل الله.

وجـاء ماركس فسخـر من التجريبيـة البريـطانيـة وصب اللعنات على المثالية الألمانية . وادعى بأنه قلب فلسفة هيغل «راساً على عقب» إن كل قناعة أساسها الإيمان وكل مسلّمة تاريخية تنتقد المؤسسات الاجتماعية ، هما مسألتان مرفوضتان تماماً فى فكر ماركس. ولذلك فقـد رفض ماركس إدعـاءات هيغل بأن الدولة البروسية كانت تمثل المطلق على الأرض . إن منهجيته فى المادية التاريخية بدأت بمفهوم العمل الـطبيعى.

وبالنسبة له فإن المعرفة تأتى فقط عن طريق العمل الذى يؤديه الإنسان . إن احتكاك الإنسان مع أناس آخرين فى المرحلة الغابرة من التاريخ كان بسبب الحصول على الموارد الطبيعية التى أصبحت الأساس للحقيقة الكونية - النظرية الاقتصادية والسوسيولوجية (علم الاجتماع) ونظرية المعرفة. وهذا هو أساس الجدلية التى أنتجت إحدى أهم الحركات فى تاريخ البشرية على الأرض . وبالنسبة لماركس ، فإن المعرفة قد أكتسبت من خلال العلاقات بين الناس على الأرض ، وليس عبر تدخل إلهى أو وسيط دينى. إن هذا التفاعل - كونه عملية شغل - خلق مصالح لا بد أن يدافع الناس عنها بالفطرة . والحقيقة والمعرفة تصبحان أمراً ممكناً فقط فى نظام أو عبر نظام بدون استغلال أو سيطرة. وقد يبدو هذا عملية إلغاء لدور الدولة وتدمير لظاهرة الطبقية. ولست هنا بمعرض إظهار نقاط الضعف الكبرى فى النظرية الماركسية. وأكتفى بالقول أن قوة الطروحات الماركسية لم تجعل منها حرماً مقدساً للحقيقة - على الرغم من صلابة تحليلها المنهجى .

وبين ماركس والقذافى صعد كثير من المنظرين المسرح الفلسفى ليتصدوا لمشكلة المعرفة ويقدموا تعليلات حول تحاليلهم النظرية عنها والتى قد تكون حلاً لتلك الألغاز بين التحليل العلمى وقضايا التطبيقات السياسية. ولم توقفنا هذه الأمور لأن بحثنا الأساسى هو نظرية القذافى فى المعرفة والمنهجية .

لقد نظر القذافى إلى كل هذه الأفكار والنظريات التى

جاءت قبله ورفضها جميعها. وفى مقابلة مع مجلة «إفريقيا الآن» يمكن لنا أن نتسقط آراءه عن طريق منهجيته المختلفة تماماً عما سبقها. وكان ذلك اللقاء فى شهر النوار (فبراير) 1983 : (نشأتى) كانت فى ظروف صعبة وذلك فى البيئة حيث عشت. إن حياة البدوى متنقلة ، وإن القساوة فى تربية النشء كانت بحكم قساوة الظروف. ولكننى كنت حراً من الناحية الاجتماعية. كنا بدواً نتمتع بحرية كاملة وعشنا بين أحضان الطبيعة وكان كل شىء صافياً تماماً ، مطلقاً فى حد ذاته ، أمامنا. لقد عشنا على الأرض ولم يكن هناك شىء بيننا وبين السماء. إن الحياة البدوية علمتنى أن أكتشف القوانين الطبيعية ، والعلاقات الطبيعية ، والحياة فى طبيعتها الصادقة ، وكيفية المعاناة الحقيقية قبل أن تعرف الحياة القمع، والإكراه والاستغلال. وهذا كله مكننى من اكتشاف الحقائق التى عرضتها وأوضحتها فى الكتاب الأخضر . . . لقد عرفت الحياة وعشت كل مراحلها البدائية. . . وكأننى عشت حقيقة كل المراحل التاريخية، وكأننى حقاً جربتها. لقد استفدت منها جميعاً. . . إن قسوة هذه الطبيعة. . . قد خلقت شيئين. فالطبيعة القاسية للطبيعة نفسها جعلتنا قادرين تماماً على مواجهة المصاعب». وهكذا يمكن الوصول إلى الحقيقة والمعرفة عن طريق التعرض الشديد «لطبيعة الطبيعة» القاسية. وهذا ما يبسطه القذافى فى شرحه للقانون الطبيعى (انظر الفصل الخامس).

إن منهجية الكتاب الأخضر تخالف التحاليل الأولية والثابتة فى المنهجية الرأسمالية والشيوعية . فالمعرفة تكتسب عن طريق الوسط الطبيعى. وكما يقول القذافى فى كتابه فإن «النمو

الطبيعى للأشياء هو النمو السليم بحرية». ولذلك فإن مكننة الحياة تشوه النمو حينما تزيل وتلغى مكوناته الطبيعية ، ومن ثم تزيف الإدراك والتجربة . وعلى نقيض ماركس ، فإن القذافى يقول إن العلاقات البشرية وتفاعلها لا تعنى شيئاً طالما حكمتها بيئة اجتماعية ضاغطة. فليس التفاعل بحد ذاته ، بل المضمون والسياق الذى تحصل فيه، هذه التفاعلات ، هو الذى يحدد صحة المعرفة . ولذا فالقذافى يخاطب ماركس قائلاً «إن ماركس عزيزى ، ولكن الحقيقة ما زالت أعزّ منه». إن المجال الطبيعى هو أساس المعرفة الحقة التى يمكن متابعتها واختبارها . وعندما تزول عوامل القهر والاضطهاد والتفرق، فإن المجال الطبيعى يصبح أهم الوسائط التعليمية فى اكتساب المعرفة الحقيقية.

إن المدرسة الوحيدة للمضطهَدين هى الثورة . لأن المعرفة المكتسبة عن طريق تشويه الحياة الطبيعية ليست حقيقية. وكيف تكون كذلك إذا تم إلغاء إحدى مكوناتها الأساسية؟ وحتى تصحح الأمور فلا بد من ثورة الجماهير. وهذه القضية بالنسبة للقذافى هى «حقيقة الحياة الطبيعية والثابتة». وعلى سبيل المثال ، فإن قانون الطبيعة هو الذى يميز بين الجنسين . وهو فى ذلك عادل كونه طبيعياً وكونه القاعدة الأساسية للحرية. ولذا «فإن جميع المخلوقات الحية تولد حرة، وأى تدخل فى تلك الحرية يعتبر إكراهاً». ويتبع كل ذلك أن كل معرفة مكتسبة عن طريق التجريد والتأمل (كما فى الفلسفة الألمانية) هى معرفة خاطئة ليس لأنها عزلت عن التجربة الاجتماعية ولكن لأن الوجود الاجتماعى هو تعبيرٌ عن الحرية

الطبيعية . وحتى تكتسب الجماهير المعرفة فلا بد لها في الوقت نفسه من اكتساب وعى جديد يساعدها أن تدرك أولاً طبيعة الواقع الاجتماعى ، وتفهم ثانياً العلاقات بين الوجودين المادى والمعنوى.

ومن جهة أخرى فإن «الثقافة» هى نقل القوانين الطبيعية من حضارة لحضارة، ومن عصر لعصر، حيث يرى القذافى نتيجة لذلك أن الثقافة ليست مجرد تراكم الأرقام والحقائق والتواريخ والعهود، ولا هى مجرد تحضير ضرورى للفرد لكى يؤمن عيشه (كما هو حاصل الآن فى الغرب)، ولكنه نقل لتراثنا الأخلاقى والفكرى والجمالى والتقنى بأكمله، إذا كان ذلك ممكناً، لإيصاله إلى أكبر عدد ممكن، بغية توسيع مدارك الإنسان وتنوع ذوقه وتمتعه بالحياة وتقديره لصانعها . . الله. (ما هو نوع المعرفة التى يمكن أن تنقل للعبيد أو أشباه العبيد والناس المضطهدين؟ إن القذافى يريد أن يوجه التاريخ للجماهير وليس للنخبة).

وقد تتضمن مقولة السلوك الطبيعى نظاماً أخلاقياً مستقلاً عن الدين، كما يعتقد أتباع أرسطو (الطبيعة مع العقلانية). وليس الحال كذلك عند القذافى، وقد أشرنا إلى هذا الأمر في بحثنا هذا . فالقذافى يؤكد أنه لم يطرأ تغير أساسى فى طبيعة الإنسان منذ فجر التاريخ. كل ما فى الأمر أن التطور التكنولوجى أصبح وسيلة جديدة لتحقيق غايات قديمة ، من مثل الاستحواذ على السلع والتغلب على المنافسة والمطاردة بين الذكر والأنثى ، والصراعات السياسية . . . إلخ.

ويرفض القذافى المعادلات القديمة التى كانت تقول أنه كلما انتشرت الثقافة فقدت التعاليم الروحية إمكانية تصديقها، وأصبحت الأديان جافة أو عرضة لبعض التغير ، ومن ثم بحاجة للتوافق مع المؤثرات الخارجية دون أن يكون لها أثر على السلوك . والقذافى يرفض هذه جميعاً لأنها مؤشر لمجتمعات تحتكر الثروة وتوزع الفقر وتنشر عدم المساواة بين الأقلية صاحبة الامتيازات وتمنع الأكثرية المحرومة بفعل الظروف من أن ترث نصيبها من المعرفة ومعايير السلوك.

وبالنسبة للقذافى فإن المشكلة ليست فى اكتساب المعرفة والثقافة، بل تتعدى ذلك إلى قضية من يجب أن يمتلك المعرفة وأي نوع من المعرفة والثقافة يجب أن يكتسبه الإنسان . وقد كتب فى ذلك: «إن التعليم الإجبارى . . . هو أحد الأساليب القامعة للحرية. إنه طمس إجبارى لمواهب الإنسان ، وهو توجيه إجبارى لاختيارات الإنسان . . إنه عمل ديكتاتورى قاتل للحرية لأنه يمنع الإنسان من الاختيار الحر والإبداع والتألق . . أن يجبر الإنسان على تعلم منهج ما عمل ديكتاتورى . . أن تفرض مواد معينة لتلقينها للناس عمل ديكتاتورى . إن التعليم الإجبارى والتعليم المنهجى المنظم هو تجهيل إجبارى فى الواقع للجماهير». وهذا يعنى أن التحرر، وخاصة من القوى المنظمة للسلطة السياسية والثقافية والاقتصادية ، هو الأساس الأول للمعرفة والحقيقة. ويفترض القذافى أنه إذا لم تتحرر القدرة البشرية من ممارسات النهج الامبريالى ، فإن الإنسان لن يتعلم أو يعرف الكثير إلا ما تسمح به طرق الحياة المؤلهة .

وحتى يحقق الناس هذا التحرر الإنسانى يجب أن يعطوا الفرصة لملاحظة الآفاق الكاملة ، إذ يجب أن لا يكـون هناك شىء بينهم وبين السماء ، لأن حاجزاً كهذا يمنعهم من اختبار الحقيقة واكتساب المعرفة بطريقة واقعية. والإكراه فى التربية يبقى وسيلة للقمع والاضطهاد ، والمضطهدون لن يكونوا أبداً قادرين على اكتساب الثقافة والمعرفة اللتين تحددان مصيره. وبهذه المعرفة الجماهيرية ينكر القذافى خبرات الخبراء لأن هؤلاء يعرفـون الكثير الكثير عن القليل القليل. ويحث القذافى على الاستفادة من الجماهير «غير الخبراء» أكثر فأكثر، لأنهم الأكثرية على كل حال. فما نفع خبرات الخبراء إذا لم يصل محتواها إلى العدد الأكبر من الناس؟ إن هذه الخبرات سوف تتقلص إلى أن تصبح مادة نظرية تدريسية وبالتالى غير وظيفية.

وبناء عليه فإن نظريته تتعارض مع كل من نظرية علم الاجتماع التجريبى ونظرية الظواهر الاجتماعية. فالمعرفة مبنية على شىء أكثر صلابة، على بنية الواقع نفسه. ولذلك فالحرية هى شـريك الحقيقـة إذ أنها، كمـا يبيّن القذافى ، لا تعنى المساواة الاقتصادية أو السلطة السياسية فحسب ، بل هى نقلة بإتجاه عقلانية ذات أصل دينى . وفى هذا الطرح ، يظهر أن العقل ليس سيد نفسه (كما تخيل كانط) ولكنه جزء من معادلة مثلثة مع الدين والعمل (كما كاد روسو أن يعلنه ، وكما يؤكده القذافى حتماً). إن العقل والدين الثـورة تشكل معـاً أساس المعرفة الحقة ـ المعرفة التى يصل إليهـا الإنسان بحرية . ومن أجل ذلك ، يقول القذافى «إن المعرفة حق طبيعى لكل إنسان

وليس لأحد الحق أن يحرمه منه بأى مبرر إلا إذا ارتكب الإنسان نفسه من الفعل ما يمنعه من ذلك». وهذا هو الاختيار الأخلاقى. والأهم من ذلك فهذا هو النظام المفتوح حقاً. يقول عيسى المسيح فى العهد الجديد: «أن تستمروا فى أخذ كلمتى، فإنكم تلامذتي حقاً، وسوف تعرفون الحقيقة، والحقيقة ستجعلكم أحراراً». (يوحنا: 8 - 31 - 32) . إن إدراك الحقيقة فى ضوء هذه الفكرة هو مسألة مثابرة على التلمذة وفقاً لقانون خاص. والحقيقة فى هذا المنظار ليست شيئاً يعرفه الفرد، ولكنها بمنظورها المثالى مجسدة فى طريقة حياة.. خاصية من خواص الحياة. إن منهجية القذافى فى نظرية المعرفة مشابهة لهذه النظرة، أى أنه فى حال اتباع طريق خاصة للنظام الأخلاقى الطبيعى، فإنه يصبح بالإمكان أن نحصل على تصرف اجتماعى سيجعل الإنسان قادراً على فهم بيئته والتخلص من الاستغلال، واكتساب معرفة حقيقية وتجربة اجتماعية حرة من ظلم ظواهر المادية. إن الظاهرة لا تكتسب معناها وماهيتها بمجرد تجربتها مادياً. وحتى نختبرها بكل معانيها فما علينا، كرجال ونساء أحرار، إلا أن نتمتع بالقدرة والخيار على فعل الاختيار الأخلاقى. إن الأحرار فقط يستطيعون أن يكونوا هذه الاختيارات. ولذلك فالحرية تستوجب التخلص من القيود السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فمن سيلغى هذا النظام طالما القوى الموجودة تسعى إلى إطالة أمده؟ إن الثورة فقط هى المؤهلة لوضع شروط هذه التجربة فى المعرفة الاجتماعية. وعلى الجماهير أن تتحرر من قيود البيئة الاجتماعية قبل أن تشارك فى رسم مصيرها فى الحياة بنفسها.

ومن قال إن الشعب المقيد بالعبودية يملك القدرة الإبداعية على زيادة مقدار المعرفة والسعادة بين الناس؟ هل يستطيع السود المقيدون فى جنوب أفريقيا أن يكونوا عاملاً فى اتقرير معنى ومواصفات حياتهم؟ يؤكد القذافى أن وضع هذا الشعب هو شهادة على العدمية الحقيقية. ونفى هذا النفى ليس ضرورة معرفية، إنه ضرورة ثورية. وعندما يتسلح المقهورون والمتخلفون والمحرومون والمستضعفون بأدوات التحرر الحقيقى، عندها فقط يمكننا التحدث عن معانى المعرفة والثقافة.. إن مدرسة المضطهَدين هى الثورة.

هذا هو عصر الجهل - حقبة محكوم عليها، كما يبدو ذلك متناقضاً، أن تتلقى كل المعلومات والحقائق جاهزة عبر أشكال مختلفة فى سوق الاستهلاك. إن الصفة المميزة لهذه الحقبة من الاعتدال والاستهلاكية هى أن النظرية الاجتماعية مطبوعة ببوادر الزوال. إن هذا العصر بمفهومه العام يدل على أن الذين يضطلعون بالمسؤولية الرسمية - الرئاسة الأمريكية مثلاً - لا يسألون عن شىء، وحتى لو ادعى الرئيس أنه يفعل الكثير من أجل كل شىء، مع أنه ينجز القليل. لقد استطاع هذا العصر أن يتقن فن خداع الجماهير حتى لو كانوا مضطهَدين. فكيف إذن لهذه الجماهير البشرية أن تنقذ من هذه الفوضى وهذه الحيرة؟ يجيب القذافى قائلاً: «إن الجهل سينتهى عندما يقدم كل شىء على حقيقته، وعندما تتوفر معرفته لكل إنسان بالطريقة التى تناسبه». هذه هى إذن نظرية القذافى ومنهجيته فى المعرفة. إن منهجه النظرى هو تطبيق خاص للطرق التى يستخدمها الناس العاديون فى محاولات منهم

لإعطاء معنى لما يجرى فى العالم . إن التجربة المعرفية هى وليدة ذلك التقارب بين النظرية والتطبيق . أن تدرك يعنى أن تعى وتفهم جوهر انسانيتك . . إنه فى معرفة واقعك بالذات تستطيع أن ترسم مصيرك بنفسك.

وكما يبدو لى فإن نظرة القذافى إلى المعرفة والثقافة تتلخص فى أنه يريد أن يزيل بعض الكوابيس التربوية القائمة ويستبدلها بأخرى جديدة. والمثال على ذلك ما يجرى فى المجتمعات المرضية فى جنوب أفريقيا العنصرية حيث يتعلم الأطفال السود كيف يطيعون وينفذون، بينما يتعلم الأطفال البيض كيف يأخذون القرار ويتزعمون. وعليه ، فإن المعرفة والثقافة هما نتاج ممارسة الحرية التى تفتح آفاقاً جديدة على أساس التحليل النقدى للواقع.

وفى بحث الإنسان عن السلطة ـ أى السلطة التى تطلق تفكيره وترسم له دوراً ومعنى فى الحياة ـ تعتقد نظرية القذافى العالمية الثالثة أنه هنا تكمن حرية الإنسان ، لأن الاستحواذ على سلطة كهذه تحرره من الأصنام وقيودها وتزيد قدرته على الإدراك والتعبير عن الذات وحرية التنفيذ الذاتى. هل يمكن لمستعبد أن يتمتع بهذه السلطات؟ وبالمثل ، هل يستطيع إنسان يعيش فى ظل قيود اجتماعية وروحية لا تعد ولا تحصى، أن يمارس هذه السلطات؟ أين يوجد فى التاريخ شعب غير متحرر استطاع أن يبدع ويبتكر ثم يورث الجنس البشرى بوتقة حضارته الخالدة؟ هذه هى الأسئلة التى تشير إليها نظرية القذافى العالمية الثالثة وهى شبيهة ، كما رأينا ، بقول سقراط المشهور

«أعرف نفسك». ففى معرفة الذات يضع الإنسان نصب عينيه قيم الحرية ، لأن الحرية لا تعطى من إنسان لإنسان آخر . ولكن سقراط نسب هذه القيم للأفراد بوصفهم أفراداً . أما القذافى فيتطلع إلى جماهير البشرية كافة. وفي الكتاب الأخضر يشير القذافى إلى الحدود المشتركة بين السلطة والمعرفة اللتين ليستا غايتين بحد ذاتهما ، وإنما الغاية منهما هى تحرير الإنسانية جمعاء. ولذلك فمنهجيته ليست نخبوية وإنما موجهة للجماهير . ولهذا فالسلطة والمعرفة تخص الشعب . . كل الشعوب لأنهما مستودع الحرية البشرية . وعندما تثور الجماهير توقع الرعب فى قلوب الطغاة لأن فى الثورة نهاية لمبدأ التجهيل القائل بأن الحكمة والمعرفة واليقين هى الامتيازات الخاصة بالنخبة المحظوظة.

هل المشروع ممكن؟ يرد القذافى: هل هو مستحيل؟ وعلى أية حال كيف يمكن إنكار إمكانيته وقيمته دون أن نحرر الإنسان أولاً ثم نزوده بوسائل انعتاقه الذاتى الحقيقى.

ويتساءل القذافى عن كيفية تحقيق القدرات البشرية دون خلق ظروف لترجمة تعابيرها عملياً. وإذا أنكر المرء مسبقاً قابلية هذا المشروع للحياة فهذا لا يعنى السيطرة على الفكر فحسب، بل فرض الاستعباد على أوسع الجماهير الشعبية. ولهذا السبب أيضاً يفتتح القذافى الكتاب الأخضر بقوله «أداة الحكم هى المشكلة السياسية الأولى التى تواجه الجماعات البشرية» . ويؤكد أن «أداة الحكم» لم تكن تاريخياً إلا ديكتاتورية ، وحيث تحكم الديكتاتورية تجهض المعرفة ، وتقمع الحرية ، ويخنق

الإبـداع ، وتـوقف مسيـرة الـطبيعـة الحـرة . إن المعـذبين والمقهورين والمستضعفين يجدون جادة حياتهم ممهورة بخاتم الرفض الفولاذى من قبل المفكرين البـورجوازيين والشيـاطين الطغاة.

ولـذلك فـإن الديكتـاتوريـة ، على المستويين المعـرفى والمنهجى ، هى نفى وعدمية. ولا يمكن الجمع والمساواة بين قيمة ونقيضها ، فالحرية يمكن أن تسود بالتناقض (بـل فقط بالجمع لأنهـا عملية عضـوية) ، وكـذلك لا يمكن إكتسـاب المعرفة عن طريق تدمير وسائـل الحصول عليهـا . إن إزالة العيون تولد العمى ، وإزالة الحرية لا تعطى إلا الجهل لأنها تستعبـد الخيـال ، وتقيـد الفكـر ، وتؤخـر العمـل ، وتقسم الإيمان . وهنا يقول القذافى إن ما يجب أن يدمر هو منهجية المعرفة الزائفة . وفى حال الموافقة على هذا الهدف ، لا يبقى سوى الوسائل لتأمينه . وهذه الوسائل لن تعود سياسية ، بل تقنية تُعنَى بإعادة بناء المجتمعات اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً . . وهذا هو السبب فى أن نظريته العالمية الثالثة تخاطب النـطاق الاجتمـاعى الأشمـل . إن المبـدأ العـالمى يلتمس تصنيفات عالمية. وهذا هو جوهر نظريته فى المعرفة ، وفى السلطة ، وفى الحرية ، وبالتالى فى الحياة . وجوهر القول: هذا هو الشعب ، افتحوا الأبواب ، لا يمكنكم أن تستمروا فى الكذب ، فكذبة أفلاطون البيضاء ولّت وقُضى عليها إلى الأبد.

الفصل الثالث

التضليل فى إنتخابات المجالس النيابية

«.. الحزب هو الدكتاتورية العصرية... والحزبية إجهاض للديمقراطية. والمجلس النيابى تمثيل خادع للشعب، والنظم النيابية حل تلفيقى لمشكل الديمقراطية».

القذافى (الكتاب الأخضر)

«... لماذا يجمعون عشرات الملايين من الدولارات لإعطائها إلى أعضاء فى الكونغرس؟ إنهم يحاولون شراء الأصوات الإنتخابية. وليس هناك هدف آخر لذلك....».

عضو الكونغرس الأمريكي وليام برودهيد

«لا يمكنك أن تحمل ضمير شخص آخر....».

إن حجر الزاوية الرئيس فى الكتاب الأخضر هو نظرته إلى الانتخابات البرلمانية والتمثيلية ، أو أية انتخابات هدفها اختيار حكام المجتمع. وإن خدعة الحكم البرلمانى أو الرئاسى

تضلل افتتاحية الفصل المسمى «المجالس النيابية»: «المجالس النيابية هى العمود الفقرى للديمقراطية التقليدية الحديثة السائدة فى العالم. والمجلس النيابى تمثيل خادع للشعب، والنظم النيابية حل تلفيقى لمشكلة الديمقراطية». المجلس النيابى يقوم أساساً نيابة عن الشعب، وهذا الأساس ذاته غير ديمقراطى، لأن الديمقراطية تعنى سلطة الشعب لا سلطة نائبه عنه... ومجرد وجود مجلس نيابى معناه غياب الشعب. والديمقراطية الحقيقية لا تقوم إلا بوجود الشعب نفسه، لا بوجود نواب عنه». وحتى نبرهن على أهمية هذه الفقرة فإنه من الضرورى أولاً أن نستعين بدراسة حالة واقعية ما، قبل الغوص فى دلالاتها النظرية العامة.

إن الانتخابات العامة التى جرت فى بريطانيا فى شهر الصيف (يونيو) 1983 تعتبر مثلاً نموذجياً، لأن الإحصاءات حول تلك الإنتخابات باتت مؤشراً نقدياً على الطبيعة اللاتمثيلية، ليس فقط فى النظام البريطانى وإنما فى النظام السياسى التمثيلى بوجه عام. لقد كان ما مجموعه 650 مقعداً فى مجلس العموم البريطانى على المحك. ويعتبر منتصراً فى الانتخابات، ذلك الحزب الذى يتمتع بمعظم المقاعد، وعلى الطريقة البريطانية فإن النصر يعنى الفوز على الأقل بما مجموعه 326 مقعداً لتحقيق أغلبية مطلقة فى مجلس العموم (أى 50.1 %) وكان أهم المتنافسين على السلطة حزبان، حزب المحافظين الحاكم وحزب العمال المعارض، وهذا الحزبان ما زالا يتعاقبان على السلطة الحكومية منذ مطلع هذا القرن. وفى

النظام البريطانى ويكسب الحزب الفائز كل شىء ، ويكسب الخاسر شيئاً . ولذلك فالنصر الانتخابى يعتمد على القدرة على الفوز بأغلبية المقاعد وليس أغلبية الأصوات. وفى المقاعد نفسها أيضاً، فكل ما يهم هو أن يفوز مرشح ما بأصوات أكثر من أدنى المرشحين له. ولذلك فالمرشح الفائز ، فى دائرة انتخابية نموذجية قد يحصل على 20.000 صوتاً بينما ينال خصومه 30.000 صوتاً أو أكثر فيما بينهم. ولكن طالما أنه حصل على صوت واحد فقط أكثر من منافسه الأقرب ، يعتبر فائزاً من يتمتع بأكثر الأصوات.

ويعتقد المدافعون عن هذا النوع من الأنظمة السياسية والانتخابية أنهم ممثلون حقاً لرغبات الشعب. ولكن الصحيح هو أن هذا الزعم خطأ، وخير شاهد على ذلك هو كيفية عمل النظام الانتخابى حيث لا تمثيلاً حقيقياً على الإطلاق . وحتى إذا سلمنا بالمنطق الأعوج لهذا النظام السياسى، تبقى هناك أشياء كثيرة يتمناها المرء فى ظله وعندما قال ونستون تشرشل إن الديمقراطية هى أسوأ أنواع الحكومات، كان على صواب. ولكنه عندما قال أنه ليس هناك نظام أفضل منها ، فإنه كان على خطأ ، كما سأبين الآن.

إن «الفائز» فى الانتخابات الأخيرة مثلاً وهو حزب مارغريت تاتشر (حزب المحافظين). لقد فاز هذا الحزب بالأغلبية المطلقة فى مجلس العموم بسهولة (397 مقعداً من أصل 656 مقعداً نيابياً، حيث تحتل باقى الأحزاب جميعاً 144 مقعداً). ويبدو من هذه الأرقام أن الأغلبية الساحقة من الناخبين

البريطانيين يؤيدون تاتشر، لكن الواقع أمر آخر. فحزب المحافظين فاز بـ 397 مقعداً مقابل ما مجموعه 377 .991 .12 صوتاً أعطيت لمرشحى الحزب في كل دائرة من الدوائر الـ 633 فى بريطانيا. إذ أن الـ 17 مقعداً الأخرى تابعة لمقاعد ايرلندا الشمالية، حيث يحجم الحزبان الرئيسيان ، بحكم التقاليد، عن التورط فى الإنتخابات هناك. وفى هذه الإنتخابات فاز المحافظون بـ 43.9% من مجموع الأصوات مشكلين بذلك ما نسبته 31.6% من أصوات الناخبين. وعلى الرغم من أن المحافظين خرجوا من هذه الإنتخابات بكسب صاف قدره 36 مقعداً، فإن نسبة الأصوات التى نالوها فى هذه الإنتخابات التى سميت (انتصاراً ساحقاً)، كانت 0.4% أقل من الإنتخابات السابقة عام 1979.

وإذا اعتبرنا إجمالى النسبة من أصوات الناخبين، فإن المحافظين قد عادوا إلى السلطة بأغلبية إضافية لأصوات أقل. ولكن إخفاقات النظام الانتخابى هى أكثر من هذه الحقيقة الواضحة. وكان حزب العمال هو المنافس الوحيد للمحافظين وقد نال ما مجموعه 8437120 صوتاً وفاز بـ 209 مقاعد. وكانت هذه أسوأ نتيجة انتخاب لحزب العمال منذ عام 1918 . وقد صوت لحزب العمال حوالى 6 .20% من الناخبين بنسبة 3 .28% من أصوات الناخبين. ففى عام 1979 فاز حزب العمل بـ 36.9%من الأصوات. وكانت هذه النسبة أفضل بكثير من أقرب المرشحين الذين كانوا ينتمون إلى تحالف حزبى الديمقراطى الاجتماعى والأحرار، اللذين فازا بما مجموعه 048 .775 .7 صوتاً. اى أقل من حزب العمال بثلاثة أرباع المليون صوتاً.

وعلى أساس مجموع الناخبين ، فإن التحالف كان متوقعاً له أن يفوز بأكثر من 100 مقعد، ولكنهم فازوا فقط بـ 33 مقعداً.

وقد تضاءل التحالف فى الساحة الانتخابية هذه التى لا تهتم إلا بحزبين رئيسيين . وعلى كل حال ، فبينما ينمو التحالف كقوة سياسية فإنه من المستبعد أن يشكل حكومة إلا إذا استطاع أن يزيح حزب العمال كحزب المعارضة الرئيسى .

وقد قال معلقو الصحف البريطانية والأمريكية والعارفون بالسياسة أن تلك الانتخابات لاقت إقبالاً كثيفاً من الناخبين . وفى الحقيقة فقد ذهب إلى صناديق الاقتراع ما نسبته 7 .72% من المواطنين البريطانيين الذين يحق لهم الاقتراع. ويُفترض أن يكون هذا برهاناً على صحة النظام التمثيلى وحيويته. ولكن المدافعين عن هذا النظام الانتخابى أخفقوا فى الملاحظة. إن هذا الإقبال على الانتخابات كانت تنقصه ما نسبته 3 .27% من الناخبين، أى أكثر من ربع الناخبين البريطانيين الذين لم يكترثوا للإنتخابات. وفى كل انتخاب يواجه النظام الانتخابى البريطانى هذا المجموع من الأصوات التى لا تثق بهذا النظام. وقد برهنت الانتخابات المحلية على أن نسبة أكبر بكثير لا تهتم بالاقتراع ، حيث تبلغ نسبة الإقبال على الاقتراع فى بعض الأحيان 30% ومع هذا فما زال المدافعون عن الديمقراطية التمثيلية يعتبرون ذلك صحيحاً.

وبالتأكيد إن سجل بريطانيا أفضل من سجلات الدول الغربية الأخرى. إن اللامبالاة السياسية فى بريطانيا ذهبت إلى حد اعتبار جملة 1983 الإنتخابية «طويلة جداً» على حد قول

الصحف، علماً بأن الحملة استغرقت شهراً واحـداً بدلاً من الثـلاثة أسـابيع العـادية. وفى الـولايات المتحـدة، كما هـو معـروف، تبدأ الحملة الـرئـاسيـة قبـل سنـة كـاملة من بـدء الانتخابات الفعلية. وهذا مؤشر على مدى ما يؤثر ذلك فى الأمريكيين. إذ أن قليلاً منهم فقط يهتم بـالاقتراع فى هـذه الانتخابات كما ظهر ذلك فى انتخاب ريغان عام 1980 الذى انتخب من قبل أقلية. وفى انتخابات 1980 الرئاسية فإن حوالى 47 مليون مواطن أمريكي، أى حوالى 29% من الناخبين ، لم يسجلوا أنفسهم للاقتراع. وبحلول عام 1982 قفز عدد الناخبين غير المسجلين إلى 60 مليوناً، أى حوالى 36% من أصوات الناخبين. وحتى الآن ليس ثمة أى وعى سياسى حقيقى للمعنى الكامن وراء التصويت بعدم الثقة بالنظام من قبل الممتنعين عن التصـويت فى الانتخابـات البريـطانية . وبعـد إعـلان نتـائـج الانتخـابات الأخيـرة (1983) استنكر التحـالف بشـدة النـظام الانتخـابى البريـطانى القـائم، وأعـاد الـدعـوة إلى «إصـلاح انتخابى». أما فى الولايات المتحدة الأمريكية ، فقد تبين فى عام 1983 أن دفتر مذكرات كارتر حول المناظرات الرئاسية لعام 1980 والتى جرت فى كليفلاند، قد سرق من قبل أحد أعضاء فريق ريغان. وهكذا تسنى لهم أن يعرفـوا سلفاً استـراتيجية جيمي كارتر، وهذا سبب أداء كارتر الفاشل أثناء المناظرة مع ريغان.

وعلى كل حال، فإن الحزبين الكبيرين فى بريطانيا قاوما الدعوة إلى إصلاح نظام الانتخابات، لأن هذا النظام يفيدهما

كثيراً، وإن أى تغيير يطرأ سوف تكون نتيجته «برلمان معلّق» حيث لا يتمتع أى حزب بالأكثرية عند كل انتخاب. أما الكتاب الأخضر فيقول: «أما إذا انبثق المجلس النيابى عن حزب نتيجة فوزه فى الإنتخابات فهو فى هذه الحالة مجلس الحزب وليس مجلس الشعب».

ولـو أن البريـطانيين اعتمدوا نـظام التمثيل النسبى فى الانتخابات لكان سيحدث وضع ما يسمى «بالبرلمان المعلق»، ولكان حزب المحافظين بزعامة تاتشر اضطر إلى تشكيل ائتلاف مع حزب آخر، ليتمكن من تشكيل حكومة قادرة، فيما لـو حصل على نفس الأصوات التى نالها فى التـاسع من شهـر الصيف (يونيو) 1983. وقد رفض زعماء الحزبين الكبيرين فكرة التمثيل النسبى أو الإصلاح الانتخابى مهما كان نوعـه. ومع ذلك، فإن نظام التمثيل النسبى فى غربى أوروبا ليس أحسن حالاً وليس أكثر ديمقراطية من النظام البريطانى الحالى، وذلك لأنه لن يقبل بأن تكون السلطة فى يد الشعب.

إن وضع السلطة فى يد الشعب هو الديمقراطية بحالها. ومع ذلك فإن حزباً سياسياً فى بريطانيا قد انتخب إلى سدة الحكومة بأقل من الثلث من أصوات الناخبين. إن خصوم هذا النـظام لا يقولـون أن مارغـريت تاتشـر قد انتخبت لتشكيـل الحكومة، بل يقولون أن أكثر من ثلثى أصوات الناخبين أدلوا بأصواتهم لمنعها من استلام السلطة. وعلى كل حال فقد بات المحافظون فى السلطة لأربعة أو خمسة أعوام أخرى. ولذلك فما عسى البريطانيون أن يفعلوا لجعل تاتشر تمارس الحكم

بروح المسؤولية؟ للأسف لا شيء. ولهذا يقول القذافى فى الكتاب الأخضر بأن الشعب يقف «فى صفوف منتظمة صامتة لا تتحرك كالمسبحة لتلقى بأوراقها فى صناديق الاقتراع، بنفس الكيفية التى تلقى بها أوراق أخرى فى صناديق القمامة».

وبينما يقول الشعب كلمته فى برنامج الحكومة فقط فى مناسبات الانتخابات العامة أو المحلية، فإنه لا يستطيع أن يثنى الحكومة عن خطها المرسوم إذا كانت تتمتع بأغلبية فى البرلمان. وما عسى الشعب الأمريكى أن يفعل بسياسات رونالد ريغان الخرقاء؟ ـ لا شىء سوى الانتظار لمدة أربع سنوات حتى يعمل الشعب على إسقاطه. وهناك شىء اسمه الرأى العام، ولكن الأنظمة الرئاسية أو البرلمانية لا تأبه به. وفى بريطانيا يتمتع رئيس الحكومة بميزة إضافية لا يتمتع بها أى رئيس للحكومة فى العالم الغربى. إن رئيس الحكومة يدعو إلى الانتخابات العامة فى أى وقت شاء. وهذا أمر مثير جداً، ولكنه ليس ديمقراطية. إنه مرض يصيب النظام السياسى الانتخابى فى أمريكا، وألمانيا الاتحادية، وفرنسا وأى بلد غربى آخر. وببساطة كلية، فإن أساس هذا المرض يكمن فى أن الشعب يقوم بدور المتفرج على أحداث ترسم له مستقبله. فالشعب لا يستطيع أن يمارس السلطة مباشرة.. إنه يمارس السلطة بطريق غير مباشرة مرة كل أربع أو خمس سنوات حينما توزع لوائح الشطب على المقترعين، أعنى أولئك المكترثين بأن يمارسوا حقهم الانتخابى فقط. وهذا الأمر ليس تماماً حينما تكون الأمة والمجتمع هما مصدر كل السلطات التى تقرر وتحدد مسيرة الشعب وسياسته واتجاهه.

التضليل والتزييف

وفى النظرية العالمية الثالثة يقول القذافى فى الكتاب الأخضر: «وحيث أن نظام الانتخابات للمجالس النيابية يقوم على الدعاية لكسب الأصوات، إذن فهو نظام (ديماغوجى) بمعنى الكلمة، وأن الأصوات يمكن شراؤها ويمكن التلاعب بها». وبذلك يتضح أن الديمقراطية الغربية هى ديمقراطية مزيفة، إنها ترتكز على شراء الأصوات وبيعها، حيث يستطيع الأغنياء ذلك، أما الفقراء فلا. وبناء عليه يضيف القذافى قائلاً: إن الفقراء لا يستطيعون خوض معارك الانتخابات، التى ينجح فيها الأغنياء دائماً .. وفقط». وهذا سبب كون نسبة حوالى 100% من أعضاء مجلس الشيوخ من أصحاب الملايين.

وبهذا التضليل فى السياسة الانتخابية تعامل القيم السياسية كسلع تشترى وتباع للشعب ـ وتعتمد هذه السياسة المضللة على التسويق والإعلانات وفنون الدعاية. وهكذا تصبح السياسة شبيهة بنشاطات المقاولين الرأسمالية ـ أى التجارة ـ كما هى الحال فى المجتمعات الرأسمالية.. وكذلك يعامل الناخبون كسلعة لا أكثر. وكما تختبر السلع فى الأسواق ، كذلك تختبر السياسة الانتخابية عن طريق الصفقات ويكون من جراء ذلك أن يتم استهلاك هذه الصفقات من قبل الناخبين بدل أن يعطى الناخبون الحق فى الاستعلام عنها.

وعن ذلك قال الباحث المعروف م. دوانز: «إن الأحزاب فى السياسة الديمقراطية شبيهة بالمقاولين فى الاقتصاد الذين

يسعون إلى الربح. ولتحقيق أهدافهم الخاصة فإنهم يشكلون السياسات التى يعتقدون أنها تعطيهم الأرباح الطائلة لنفس الأسباب». وكما بينت فى القسم الأول من هذا الفصل، فلا سبيل للشعب أن يضمد الجراح التى يصاب منها من جراء الظلم. أو كما يقول الكتاب الأخضر: «وبمجرد حصوله على أصواتها يصبح هو المحتكر لسيادتها والنائب عنها فى تصريف أمورها». إن ديمقراطية الأحزاب إذن، هى تزييف لإرادة الجماهير. ففى ديمقراطية الأحزاب يشترك الناس عن طريق غيابهم، ولهذا يصبح الحزب هو «الديكتاتورية العصرية وهو أداة الحكم الديكتاتورية الحديثة. إذ أن الحزب هو «حكم جزء لكل». كما قال معمر القذافى. وفى كتاب «الديمقراطية والفرد» كتب سي . ك. ألِنْ يقول: « إن من يحضر اجتماعاً حزبياً فى الولايات المتحدة يحتاج إلى كل إيمانه ليحتفظ باحترامه لحكومة الشعب من الشعب وإلى الشعب». وحكم ديكتاتورية الحزب ليس كذلك فحسب، لأنه ليس ثمة فى الأمة إلا حزب واحد. الأمر هو كذلك سواء كان هناك حزب واحد أو نظام حزبى متعدد، لأن كل الأحزاب، يقول القذافى: «تتكون إما من ذوى المصالح الواحدة، أو الرؤية الواحدة، أو الثقافة، الواحدة أو المكان الواحد، أو العقيدة الواحدة. هؤلاء يكوّنون الحزب لتحقيق مصالحهم، أو فرض رؤيتهم، أو بسط سلطان عقيدتهم على المجتمع ككل». وهكذا فالتمثيل تدجيل، والحزبية إجهاض للديمقراطية، ولكى تنشىء حزباً فإنك تشق مجتمعاً. والحزب كالجمعية السرية أو التنظيم الأوليغارشى (حكم القلة) إذ عليك أن تكون عضواً فيه ، تقر بقوانينه

وتنظيماته قبل أن يسمح لك بالاشتراك فى نشاطه، أو فى السياسة الانتخابية العامة على نطاق المجتمع.

وباختصار، فالمطلوب مواطنية مزدوجة، واحدة للمجتمع الكبير، والأخرى للحزب الذى له الإنتماء. ويقول القذافى بهذا الصدد إنه: «لا يجوز ديمقراطياً أن يحكم أى من هؤلاء [الأحزاب] كل الشعب الذي يتكون من العديد من المصالح والآراء والأمزجة والأماكن والعقائد». إنه من هذه العناصر تتكون هوية الشعب. فحكم الحزب لا يستند إلى قاعدة شرعية. كما يبين القذافى، لأن إذا قورن الحزب بالشعب تبين أن الحزب هو الأقلية. وهدفه إذن هو اغتصاب السلطة ليتمكن من حكم الشعب، وتحديداً ليفرض حكمه على غير أعضاء الحزب، لأن أعضاء الحزب ملتزمين كلية بقوانينه وهم بالتالى محكومون سلفاً. وأما باقى الشعب والمجتمع فيصار إلى السيطرة عليه بواسطة الحكم. وعلى هذه الطريقة «فالحزب يقوم أساساً على نظرية سلطوية تحكمية .. أى تحكم أصحاب الحزب فى غيرهم من أفراد الشعب». وما يقوله مناصرو حكم الحزب على أنه عملية ديمقراطية تستند إلى الانتخابات الحرة والخيار الحر ما هو إلا ورقة التين التى تخفى وراءها السلطة الاحتكارية المركزة فى نافذى الحزب. إن وجود تعددية حزبية هو غير ذى موضوع لأن «الأحزاب فى صراعها ضد بعضها، إن لم يكن بالسلاح، وهو النادر، فبشجب وتسفيه أعمال بعضها بعضاً». ولهذا فالخلافات الحزبية الداخلية هى امتداد للخلافات الخارجية بين الأحزاب. ومثالاً على ذلك ما جرى فى

الانتخابات الأولية لتسمية مرشح الحزب الديمقراطى لرئاسة الولايات المتحدة فى عام 1984 ثمانية مرشحين حاول كل واحد منهم إلغاء الآخر، حتى إذا جاء اجتماع مؤتمر الحزب فى الصيف يكون الفائز فى الانتخابات الأولية للحزب هو مرشح التحدى لمرشح الحزب الجمهورى رونالد ريغان فى الانتخابات العامة فى شهر الحرث (نوفمبر). ولا تتوقف عملية التشهير هذه حتى بعد انعقاد المؤتمرات الحزبية وانتخاب مرشحين اثنين للتنافس على رئاسة الجمهورية. يقول جورج ماكغفرن، وهو أحد مرشحى الرئاسة السابقين أن النظام الانتخابى فى الولايات المتحدة يضع توكيداً رهيباً على الفوز وليس على المبدأ والسياسة. ولكن حتى ولو تم ذلك فإن المبدأ لا قيمة له إذا لم يكن إلغاء لنظام الأحزاب. إن هم الحزب هو الفوز. إن النظام السياسى الأمريكى برمته يدور حول الشخصيات، لا حول القضايا الحقيقية والنقاش الجاد. وبناء عليه، فالحزبان الديمقراطى والجمهورى لا يعدوان كونهما وسائط سياسية لمتابعة الحملات السياسية للأفراد الذين يسعون للسلطة. إن سياسة الأشخاص هى المسيطرة على الانتخابات الرئاسية فى الولايات المتحدة.

يقول القذافى: «إن حزب المعارضة لكونه أداة حكم، ولكى يصل إلى السلطة لا بد له من إسقاط أداة الحكم التى فى السلطة». إن المنافسة بين الأحزاب شبيهة بحالة ملاكمين يدمى كل منهما الآخر لينتصر، حيث أن سقوط أحدهما يعنى فوز الآخر، وبالتالى تكون نتيجة الصراع هى انتصار أداة حكم

أخرى كسابقتها، أى سقوط حزب وفوز حزب، وهذا يعنى هزيمة الشعب.. أى هزيمة الديمقراطية» فصراع الأحزاب لا يمت إذن بصلة للديمقراطية.

كيف نشأ هذا الوضع؟ يجيب القذافى بأن «الحزب يقوم أصلاً ممثلاً للشعب، ثم تصبح قيادة الحزب ممثلة لأعضاء الحزب، ثم يصبح رئيس الحزب ممثلاً لقيادة الحزب، ويتضح أن اللعبة الحزبية لعبة هزلية خادعة تقوم على شكل صورى للديمقراطية، ومحتوى أنانى سلطوى، أساسه المناورات والمغالطات واللعب السياسى». هذا هو النظام الحزبى، سواء كان ذلك فى المجتمعات الرأسمالية أو الشيوعية. وهكذا يعطى القذافى عرضاً لأنظمة القمع والاستغلال المتنكرة فى زى إرادة الشعب. وقد رأينا فى ضوء المثال البريطانى كيف أن الحزب يفسد الشعب. وهذا يصح فى كل الأنظمة الاجتماعية المرتكزة على حكم الأحزاب ومهما كانت التسمية التى تطلق على المجلس، فـ «إن المجلس النيابى للحزب الفائز هو مجلس الحزب». والسلطة التنفيذية التى يكونها ذلك المجلس هى سلطة الحزب على الشعب، وإن السلطة الحزبية التى يفترض أنها لصالح كل الشعب هى فى واقع الأمر عدو لدود لجزء من الشعب، وهو حزب أو أحزاب المعارضة وأنصارها من الشعب». وفى معظم هذه «الديمقراطيات» التى تدعى أن المعارضة هى رقيب شعبى على الحزب الحاكم لا توجد أية رقابة فعالة، لأن المعارضة كحزب متربعة لصالح نفسها لكى تحل محله فى السلطة، ويبقى الشعب أسير هذه الحلقة المفرغة: يسقط أداة حكم استبدادى (فى انتخابات يشارك فيها

فقط أولئك الذين يكترثون) ليستبد لها فوراً بأداة حكم استبدادى آخر.

وإذا كان الحزب يحكم بالنيابة عن الشعب فالمبدأ الحقيقى هو أن لا نيابة عن الشعب: هناك عبارة معهودة فى أمريكا تقول: «ضرائب دون تمثيل تؤدى إلى ظلم».

ويعلق القذافى على هذا قائلاً: «حتى بتمثيل كهذا يبقى الظلم قائماً». لأن الشعب لا يتمثل طالما أن الوضع الحقيقى هو أن الشعب يجب أن يحكم نفسه.. فلا يجوز لأحد أن يكون حامل ضمير غيره، تماماً كما لا يجوز لأحد أن يمثل غيره إلى مائدة الطعام أو حتى فى الحمام. وعليه فإن الحكومة التمثيلية هى حكومة شبه تمثيلية. وواقع الأمر أن حكم الحزب شبيه بحكم القبيلة: لا فرق بين الصراع الحزبى على السلطة وبين الصراع القبلى والطائفى». إنهم يعملون جميعاً على نفس المبدأ.

فى الديمقراطية التمثيلية تنتقل السيادة من الشعب إلى ممثليه، من الأمة إلى المجلس النيابى أو الكونغرس (الطراز الأمريكى)، ويتوافق النظام التمثيلى حقيقة مع حكم البورجوازية. أما الجماهير الشعبية فلا تتمتع إلا بسلطة التصويت التى ليس لها معنى بذاتها سوى إعطاء الشعب سلطة شطب ممثل واستبداله بآخر. ولهذا تضع نظرية الحكم التمثيلى سلطة سياسية فعالة فى أيدى قلة من أعضاء المجلس التمثيلى. صحيح أن الشعب يختار المجلس الذى يفترض أن يمثله،

ولكن هذا المجلس فى حل من التزاماته تجاه الشعب. إن السيادة الموكلة من الشعب لممثليه تصبح عندها مغتصبة. إن الديمقراطية التمثيلية هى استعباد للمواطن، سواء اقترع أم لم يقترع. وهذا العامل هو الذى دفع القذافى للتأكيد على أن النظام التمثيلى هو تزييف لحكم الشعب. وفى الحقيقة إنه إلغاء لدور الشعب ونفى للمواطنية السياسية. لقد سلبت السيادة الشعبية بواسطة السيادة البرلمانية، وما يسمونه الديمقراطية ليس إلا قلة من الاستراتيجيين النفعيين.

لا يمكن القول أن هذا نظام ديمقراطى يعبر عن إرادة الشعب لأن فى هذا تزييفاً للواقع، إذ أن الذى يشكل الإرادة القومية للشعب هو المجلس النيابى وليست إرادة الشعب كله. وليس أمام الشعب من خطوة يتخذها ضد ممثليه إلا أن ينتظر دورة كاملة ليشهد عملية تزييف جديدة تسبقها الإعلانات والدعاية وطلبات المصالح الخاصة. وتلعب وسائل الإعلام التى تحتكرها الدولة كالإذاعة المسموعة والمرئية دوراً خطيراً فى صناعة الرأى العام. وهذا الموقف يبدو جلياً بشكل خاص عند الانتخابات الرئاسية فى الولايات المتحدة حيث تنتقل أداة الحكم من أقلية إلى أقلية أخرى كل أربع سنوات.

إن الممثلين المنتخبين ليسوا نواباً عن الشعب وإنما هم لزعيم الحزب. إن ممثلى الكونغرس الأمريكى أو أية مجالس نيابية أخرى يدينون بالولاء لحزبهم، السياسي، ونادراً ما يلتفتون باحترام لناخبيهم. وعليه فوظيفة المجالس التمثيلية تصبح هى السائدة. فبعد بضعة انتخابات ناجحة يتحول النواب إلى

محترفين يتميزون بمناوراتهم ومهاراتهم التى تهدف إلى إعادة انتخابهم. إن النظام التمثيلى معاد للشعب لأن السلطة تنتقل من الشعب إلى ممثليه، ومن هؤلاء إلى الأحزاب السياسية.

وقد كتب عمانوئيل كانط فى ذلك قائلاً: «من بين أشكال الحكومة الثلاثة يعتبر الشكل الديمقراطى، بكل معنى الكلمة، نوعاً من الحكم الاستبدادى، لأنه يؤلف سلطة تنفيذية تحكم باسم الكل، حيث الكل لم يشترك فى إتخاذ القرارات، وتصبح الإرادة العامة نقيضاً لذاتها وللحرية. والكتاب الأخضر يشارك فى هذه النظرة حول الديمقراطية البرلمانية الليبرالية، كما بيَّنت سابقاً. غير أنه لا يمكن إزالة التمثيل كليـة فى المجتمعات الحديثة، حيث يعتبر بعض أشكال التمثيل ضرورياً ولا يمكن الهروب منه. وما يقوله الكتاب الأخضر فى هذا الشأن هو أن الحكم الشعبى الجديد هو أكثر أشكال التمثيل كمالاً، إذ إنه يلتزم بتطلعات الشعب السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وفى ليبيا هناك مليون مواطن من أصل ثلاثة ملايين منخرطون فى حكم الشعب. وهؤلاء الممثلون لم يسمح لهم أن يشكلوا طبقة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية خاصة بهم. إن المنتدبين إلى مؤتمر الشعب العام ليس لهم من مهام سوى تلك التى حددتها لجان هذا المؤتمر أو المؤتمرات الشعبية. ولهذا فإن أى عضو فى المجتمع له الحق فى المشاركة فى أى دور اجتماعى يعتبر نفسه مؤهلاً لأدائه. وهنا فالضرورة مصدرها الفضيلة، وهذا هو أساس رفض الكتاب الأخضر للأحزاب السياسية لأنها ليست الناطق الرسمى باسم الجماعات الاجتماعية فحسب، بل إنها

باتت فى الوقت الحاضر تتخذ صفة أدوات ذات طموحات خاصة. ولذلك فلا يمكن اعتبارها ممثلة للاجتماع الشعبى.

وبغض النظر عن استحالة إزالة التمثيل كلية فإن النظرية العالمية الثالثة تبقى على حق حين ترى أن الجماهير الواقفة فى صفوف متراصة لانتخاب ممثليها تخدع نفسها على افتراض أن النائب سوف يمثل ويجسد، بالنيابة عنها، كرامتها وسيادتها ووجهة نظرها. ويسعى القذافى إلى إلغاء الوضع الذى يقف فيه جزء من الشعب موقف المتفرج خلال ممارسة السلطة حتى لو قدر لهذا الجزء أن يتخذ القرار قبل هذه الممارسة وأن يطالب بمحاسبة ممثليه بعدها.

وقد صرح عضو الكونغرس السابق عن ولاية ميتشيغان بما يلى: «ماذا تعتقد حين ترى أن أكبر وأذكى وألمع رجال الأعمال فى أمريكا يجمعون آلاف الملايين من الدولارات لإعطائها لأعضاء الكونغرس؟ - إنهم يحاولون شراء الأصوات، وليس هناك هدف آخر لهذه العملية فيصرف النظر عمّن سيكون الرئيس فى شهر الحرث فسيكون طيلة مدة ولايته وولاية الكونغرس مدينين لجماعات ذات مصالح خاصة، أمثال مجموعات العمل السياسى (باكس). وعندما تتكلم الأموال يستمع السياسيون، ويصبح الانتخاب لعبة حيث يحدد المال من الذى سينتخب. وهذا ما يشرحه كتاب اليزابيت درو «السياسة والمال: الطريق الجديد إلى الفساد». تقول درو، إن السياسيين مهووسون بالمال، لأنهم إن لم يكونوا كذلك فسيلقون الهزيمة.. وهذه هى الديمقراطية الانتخابية.. وهذا ما يرفضه القذافى جملة وتفصيلاً فى الكتاب الأخضر.

إن فن الدعاية فى الحملات الانتخابية، برلمانية كانت أم رئاسية ، هو من النوع الرخيص الذى له انعكاسات تدميرية. وأوجز هنا استراتيجية الحملات الدعائية فى حوار كهذا:

مرشح حملة: أعطنى أحسن ما لديك من نصيحة لحملتى الانتخابية.

محترف حملة قديم: اقطع وعوداً بعمل شىء ما لكل فرد. تعهد لهم بهذا وذاك، فالمهم أن تقطع لهم الوعود بعمل شىء ما.

مرشح حملة: وماذا إذا لم استطع أن أفى بأى وعد من وعودى؟

محترف حملة قديم: لا تقلق، تعهد لهم بشىء آخر.

وهذا ما أطلق عليه أفلاطون، الكذبة البيضاء لإرضاء الجماهير. وهذا ما يرفضهُ القذافى ويسميه التدجيل أو التزييف الذى تمارسه الديمقراطية الانتخابية لتضليل الجماهير. فسياسة الكذبة البيضاء تقوم على مبدأ إعطاء الجماهير ما يطيب لها سماعه. وليس ما تريده حقيقة.

وخلاصة القول، فالقذافى يرفض أنظمة الحكومة التقليدية. وهو فى الحقيقة يرفض رفضاً قاطعاً الشكل المعهود للحكومة. هل هو على خطأ؟ فلنتذكر معاً أن لوك، وبنثام، وميل ، وجيفرسون كانوا من دعاة النظرية التى تقول بأن أجود الحكومات أقلها حكماً. ويذهب القذافى أبعد من ذلك فيقول

بـأن الحكومـة هي استبداد. هـذا لأن نظريتـه تعتبـر نقيضـاً للأحزاب السياسية. ومرة ثانية، هل هو على خطأ؟ إن دستور الـولايات المتحـدة الأمريكيـة نفسه لم ينص على الأحـزاب السياسية أو يحسب لها حساباً. وواقع الأمر، إن جورج واشنطن وجيمس ماديسون حذرا مواطنيهم من هذه الزمر (انظر الأوراق الفيدرالية) ولم يعتبرا أن الأحزاب السياسية ضرورية لمجتمع ديمقراطي.

إن أهمية فكر القذافي، بين آراء أخرى، يلخص بمـا يلي: إننا نعيش في عالم أصبح فيه الاختيار بين البدائل الهامة أمراً ضرورياً، غـير أن هذه البدائل مشروطة بصحة القـانون الطبيعي الذي هو جوهرياً، القانون المنطقي. إن هذه الوضعية اليقينية المنطقية تقر الديمقراطية البرلمانية المعروفة بالتدجيـل والنفاق.

الفصل الرابع

وهم الحكم الطبقى

> «إن الطبقة التى ترث المجتمع ترث أيضاً صفاته...»
> معمر القذافى (الكتاب الأخضر)
>
> «إن حكم الطبقة هو استبداد الأقلية، كما أن حكم الحزب هو ديكتاتورية...».

ترى الفلسفة الماركسية أن ما يكون الطبقة هو جماعة من الناس يشاركون فى إتجاهات أساسية معينة فى ضوء التجربة الاجتماعية. ويقول ماركس فى الذكرى الثامنة عشرة للويس بونابرت: «طالما أن ملايين العائلات ترزح تحت ظروف اقتصادية معيشية تفصل طريقة حياتهم، ومصالحهم، وثقافتهم عن الطبقات الأخرى، وتضعهم فى صفوف المعارضة، فإنهم يشكلون طبقة». وبغض النظر عن أى تعريف يطلق على

الطبقة، يرى القذافى أن التصنيف الطبيعى للمجتمع هو أمر غير مقبول إطلاقاً. وكما مر معنا فى الفصول السابقة، فإن الماركسية ـ اللينينية ترى أن الأخلاقية والسلوك لا يمكن أن يكونا إلا أخلاقية وسلوك طبقة البروليتاريا (الطبقة العاملة)، لأن البورجوازية تزيف الواقع، وتشوه المعرفة، وتلفق الحقيقة. فبالنسبة للماركسيين ـ اللينيين، فإن الأخلاقية الحقة ستظهر إلى الوجود مع انتصار الطبقة العاملة فى طريقها إلى إقامة المجتمع اللاطبقى.

ويختلف القذافى مع كل هذه الطروحات على رغم الموقف الحازم للماركسية ـ اللينينية. فالقذافى يقول: «إن النظام السياسى الطبقى هو نفس النظام السياسى الحزبى، أو النظام السياسى القبلى، أو النظام السياسى الطائفى، أن تسود على المجتمع طبقة مثلما يسود عليه حزب أو قبيلة أو طائفة». وهو يعرف الطبقة بقوله: «إن الطبقة هى مجموعة من المجتمع ذات مصالح واحدة، وكذلك الحزب والطائفة والقبيلة. إن المصالح الواحدة تنشأ من وجود مجموعة من الناس تجمعها رابطة الدم، أو العقيدة، أو الثقافة، أو المكان ، أو مستوى المعيشة . والطبقة والحزب والطائفة والقبيلة تنشأ كذلك من ذات الأسباب المؤدية إلى ذات النتيجة». وينشأ هذا النظام عندما تسيطر طبقة على الطبقات الأخرى فى المجتمع. من المقطوع به أنه توجد طبقات فى المجتمعين الرأسمالى والماركسى. ففى هذين المجتمعين صار حكم الطبقة حكم مؤسساتى بطرق متنوعة، وإن الطبقة السائدة فى كليهما هى الطبقة الحاكمة التى تحكم بالوكالة عندما تشكل أحزاباً

سياسية. وكما لاحظنا سواء عن طريق الانتخاب أو غير ذلك ـ فإن لدى هذه الأحزاب هـدفين. الأول، إخضاع منـافسيهم، والثاني فرض الهيمنة على بقية المجتمع. وكل الأحزاب تصب فى هدف واحد «الأقلية تحكم البقية».

ولأن النظام الطبقى مدين بوجوده إلى ضرورة اجتماعية، يصبـح أداة حكم استبداديـة، حيث أنه يتحـرك إلى الميدان السياسي ليحمي مصالح الجماعة. وتمثل الـطبقة إذن عـدداً محصوراً ومعزولاً عن بقية السكان. وحتى لو أن حزباً سياسياً تشكل ليمثل الطبقة العاملة ـ كما فى أوروبا الشرقية ـ فسيصبح بعيداً عن العمال بصورة تدريجية. وينتهى به المطاف للتمسك بالسلطة حتى على حساب الطبقة التى من أجل مصالحها كان وجوده. ولهذا فقد يتحول إلى نسخة شبيهة بالحزب الذى كان يعارضه أصـلاً. ويمكن أن يقال الشيء نفسـه عن أى طبقة تسحق الطبقات الأخرى وتصبح سائدة. وهذه الطبقة أيضاً قد تستبد ثم تنقسم على نفسها من الداخل. وفى الفصل الأول من الكتاب الأخضر نقرأ: «إن الطبقة التى ترث المجتمع ترث أيضاً صفاته بمعنى أنه لو سحقت طبقة العمال مثلاً كل الـطبقات الأخرى فإن طبقة العمال هذه تصبح هى الوريث للمجتمع».

ودلالات ذلك واضحة ومتى سيطرت طبقة على المجتمع بأسره، فإنها فى الوقت نفسه تخلق جماعات جديدة وطبقات جديدة تتصارع من أجل السيادة . ولهذا، فإن وضعاً مماثلاً للذى كان سائداً من قبل يتكرر من جديد. ولأن الطبقة السائدة سوف تقاوم، فحينئذ سينشأ وضع تصبح فيه الطبقة السائـدة

مجتمعاً قائماً بذاته. وبناء عليه، فالنظام الطبقى يحدث حالة من عدم الاستقرار فى المجتمع نظراً للصراع الدائم من أجل السلطة، دونما أى منفعة تذكر لصالح المجتمع ككل. والنتيجة هى حلقة مفرغة من أجل السيطرة على المجتمع من جديد، وبدء مرحلة أخرى من الصراع. والنظام الطبقى، مثله كمثل النظام السياسى الحزبى (النظامان وجهان لعملة واحدة هى الحكم الاستبدادى) يتناقض مع أهم أسس الديمقراطية ـ الحكم الذاتى ـ على الشعب أن يحكم ذاته مباشرة دونما أى شكل من أشكال التمثيل أو الوسطاء حتى فى هذا العصر الحديث.

والصراع الطبقى، بمعنى آخر، هو مشكلة اجتماعية خطيرة وجدت منذ وقت طويل. ولا يمكن تبرير وجود النظام الطبقى لأن الامتيازات الطبقية ليست جزءاً طبيعياً من المجتمع البشرى. وتبرير وجود النظام الطبقى تقدمه عادة الطبقات الحاكمة فى محاولاتها لإقناع الجماهير بأن التصنيفات الاجتماعية، وتشكيل الطبقات، كانت فى أساس التركيبة العضوية للمجتمع. أو كما قال ماكس ويبر: «... إن قدرة الطبقة على حفظ سلطتها تعتمد على قدرتها على إقناع الطبقة المحكومة» أى أن النظام الاجتماعى السائد هو الأنسب لمصالح هذه الأخيرة.

وقد استخدم المنظرون فى دوائر الطبقة الحاكمة تبريرات عديدة لاقناع الرأى العام بقبول الوضع الاجتماعى السائد. وقال أفلاطون: «حتى نتمكن من جعل الشعب يقبل هذا النوع من

المجتمع، لا بد من اللجوء إلى «الكذبة البيضاء» القادرة على إقناع الآخرين فى الجمهورية بأن النخبة هم الأرقى مستوى» . ويمكن أن نسمى هذا الفريق من المنظرين (1) «الإنسان الآلى» أو الأدمغة الآلية.

ويجادل منظرو الطبقات الحاكمة، أى هؤلاء البشر الآليون، فى أن الفروقات الطبقية الأبدية هى ملامح طبيعية لكل مجتمع. وقد تكاثر هؤلاء الداروينيون الاجتماعيون فى الفكر البورجوازى وسمموه. وهذا يعنى أن الصراع الطبقى يجب أن لا يشجع لأن تفوق الطبقة كقاعدة ضرورية للمجتمع أمر لا جدال فيه. وهذا هو موضوع تشكيل الطبقة الطبيعى، تعميمها وحتميتها وأبديتها. إن هذا ليس صحيحاً بالطبع لأن تشكيل الطبقات ليس أمراً طبيعياً، تماماً كما أن الأحزاب السياسية ليست تعبيراً طبيعياً عن الإرادة العامة. (والحكومة نفسها ليست ظاهرة طبيعية. إنها بدعة الأغنياء الذين كانوا سيخسرون فى عملية التزاحم على الملكية والأفضلية التى نشأت عن توسع الإنتاج واستقرار المجتمع). وفى التزاحم من أجل الموارد النادرة ابتكر أولئك الذين وصلوا إلى الكنز، عن طريق الذريعة والحيلة والخدعة، وسائل وطرقاً لإبقاء الذين ما زالوا يتزاحمون فى الصفوف الخلفية.

وقد لا يرتاح بعض المنظرين إلى هذا الموضوع، وقد يدعون إلى الحركة بين الطبقات، ويبسّطون فكرة أن الطبقات ليست مغلقة، بل مفتوحة للحركة بين الطبقات. إلا أن آراءهم فى الحقيقة تدعم آراء الفريق الأول: إن لا حاجة للثورة ضد

من يحتكرون السلطة، لأن المحرومين (فى منطق الحركة الدائرية للفرص الاجتماعية) سوف يحتكرون السلطة فى يوم ما. وبمعنى آخر، فالعبد سيصبح سيداً فى يوم ما، كل ما هو مطلوب العمل الجاد والحظ الجيد. فالعمل الجاد يؤدى حتماً إلى المكافأة، وكذلك الحظ إذا سمح. إن هؤلاء التبسيطيين لنظرية حكم الطبقة هم الأشد خطراً لأنهم، على خلاف «الأدمغة الآلية»، نجحوا فى جعل تبريراتهم مقبولة على نطاق واسع. إنهم (2) «الإصلاحيون».

ويمكن تبيان ذلك عن طريق ظاهرة مشتركة فى الديكتاتوريات الحديثة: كيف نستطيع بغير هذا أن نشرح ظاهرة الفقراء العامة، وطبقة المحرومين والمضطهدين وهم يحاولون الدفاع عن هذا النظام الذى يقهرهم جميعاً؟ وغنى عن القول أن نظرة هذا الفريق من المنظرين غير مقبولة لدى الثوريين التقليديين. والقذافى ثورى ونظريته العالمية الثالثة هى بيان ثورى يرفض آراء كلا الفريقين «الأدمغة الآلية» و «الاصلاحيون» وفى ذات الوقت يطرح موضوع (3) «المتمردون الثوريون».

وقد كان ماركس بالطبع متمرداً، ثورياً. لقد أراد أن ينهى الطبقات الاجتماعية والصراعات بينها. والحقيقة إنه كان يدعو إلى إقامة مجتمع لا طبقى، كما بين ذلك بمهارة كتابه «البيان الشيوعى». ولكن طريقته نادت بتصعيد الصراع الطبقى حتى تتمكن الطبقة العاملة من تحقيق السيادة على الطبقة البورجوازية وتتوصل إلى توحيد أساس المجتمع وفقاً لهذا المبدأ. ولأن المجتمع يصبح مجتمع الطبقة الواحدة فهو إذن مجتمع لا

طبقى. أما ما نراه فى المجتمعات الماركسية حتى الآن فهو، فى أحسن الحالات، فتور بين الطبقات المتنازعة. وفى أسوأ الحالات يظهر أن الطبقة الفائزة (وفى هذه الحالة الطبقة العاملة) قد اغتصبت السلطة وفرضت صمتاً رهيباً على المجتمع كافة. وفى أي من الحالتين فإن الطبقة الأخرى لم تسحق تماماً. والأسوأ من هذا، هو أن الطبقة المنتصرة قد صارت منقسمة بذاتها، لأنه سرعان ما تنشأ الانقسامات الداخلية (كما رأينا) ويبدأ الصراع الجديد مرة ثانية. هذا هو منطق ظاهرة الطبقة. ويقول القذافى أن هذا الأمر ليس ظاهرة طبيعية كالعائلة أو حتى القبيلة.. إنه كيان مصطنع.

تنشأ الطبقة كنتيجة لظروف اجتماعية محددة. وقد كان ماركس على حق حينما وصف حرب الطبقات بأنها صراع وحشى شامل. وبينما كان محقاً فيما يتعلق بالصراع بين الطبقات، فقد أخفق فى التنبؤ بالصراع داخل الطبقة الواحدة، إذ أنه في داخل الطبقة المنتصرة ينبثق صراع جديد. وهذا الأمر دفع كثيراً من الذين انتقدوا الماركسية إلى إدانتها حين أغفلت ظاهرة النسبية بين الصراع الطبقى والمجموعات الداخلية فى كل طبقة. وقد تُرِكَ الأمر للقذافى فى النظرية العالمية الثالثة ليعطى هذه الملاحظة النظرية المنهجية. وهذه الملاحظة النظرية ثابتة أيضاً عن طريق التجربة الاجتماعية كما نلاحظ ذلك بسهولة فى أماكن متعددة مثل بولندا والصين وكمبوديا وموزامبيق... إلخ. وهذا يعنى أن مجتمع الحزب الواحد لا يخلو من الامتيازات الطبقية. والإتحاد السوفياتى مثال تقليدى،

حيث صعود الطبقات الجديدة أمر واضح. إن إزالة طبقة بواسطة طبقة أخرى ليس مؤشراً على السلام الاجتماعى. إنه مجرد شحذ للتناقضات والعداوات.

وهنا تكمن فلسفة القذافى. فبينما يرفض القذافى ما ينادى به «الأدمغة الآلية» و «الاصلاحيون» فإنه كذلك يرفض «الثوريين التقليديين». ويقترح نظرية جديدة للحكم الشعبى كما استخلصنا فى الفصل الثالث من هذا الكتاب، وكما سنرى ذلك بعمق فى الفصل السابع منه. وهذا هو تفسير القذافى للطبقة كما تبينها النظرية العالمية الثالثة فى الكتاب الأخضر:

«ووفقاً للديمقراطية الحقيقية فلا مبرر لطبقة أن تسحق بقية الطبقات من أجل مصلحتها هى... الإباحة بهذه التصفية تعنى نبذ منطق الديمقراطية والاحتكام لمنطق القوة. إن مثل هذا الإجراء عمل ديكتاتورى، لأنه ليس لمصلحة كل المجتمع الذى لا يتكون من طبقة واحدة، ولا قبيلة واحدة، ولا طائفة واحدة، ولا من أعضاء الحزب فقط... لو سحقت طبقة العمال مثلاً كل الطبقات الأخرى فإن طبقة العمال هذه تصبح هى الوريث للمجتمع، أى تصبح هى القاعدة المادية والاجتماعية للمجتمع. وبما أن الوريث يحمل صفات الموروث، وإن كانت تلك الصفات لا تظهر دفعة واحدة، ولكن خلال التطور والتوالد يتحقق ذلك، فبمرور الزمن تبرز صفات الطبقات التى صفيت من داخل طبقة

العمال ذاتها، ويتجه أصحاب تلك الصفات إتجاهات متباينة وفقاً للصفة. وهكذا تصبح طبقة العمال فيما بعد مجتمعاً قائماً بحاله فيه نفس تناقضات المجتمع القديم. فيتباين أولاً مستوى الأفراد المادى والمعنوى، ثم تبرز الفئات، ثم تتحول تلقائياً إلى طبقات.. نفس الطبقات المبادة. ويتجدد الصراع على حكم المجتمع، كل مجموعة أفراد أولاً ثم كل فئة ثم كل طبقة جديدة، يحاول كل من هؤلاء أن يكون هو أداة الحكم».

وتنكر نظرية القذافى التحليل الماركسى للصراع الطبقى ليس فقط على أساس التطبيق الماركسى، بل أولاً وقبل كل شىء لإحتوائها على ثغرات نظرية. فمن المستحيل نظرياً أن تؤدى طريقة التغيير الاجتماعى المبنية على تفضيل طبقة واحدة إلى منفعة الجميع. ولا يمكن، نظرياً أيضاً، أن تؤدى الخصوصية إلى العالمية، لأنها تعريف محدد وبالتالى حصرية ووحديدة. ولذا تصبح الإجابة سهلة على السؤال التالى: لماذا يريد القذافى أن يعطى السلطة للضعفاء؟ حيث أن «السلطة هى ما تفعله السلطة»، تكون حيث تستخدم. وبهذه السلطة سوف تتمكن الجماهير من الاستحواذ على الوسائل الكافية لإتخاذ القرارات حول القضايا الأساسية التى تهم حياتها. فلا أحد يستطيع أن يفعل ذلك نيابة عنها. فلا النخبة، ولا جماعات المصالح الخاصة، ولا الطوائف ولا الطبقات، يمكنها أن تفعل شيئاً بالنيابة عن الجماهير، فكل فريق يسعى إلى تثبيت قدميه وينتقى الامتيازات الخاصة لصالحه. فليس من طبيعة رأسمالى

الطبقة ، أو رأسماليى الدولة ، أن يظهروا حبهم للآخرين .
ولـذلك ، يسعى القـذافى إلى محو الـزمريـة، والتخصصية، وتصنيفية المجتمع، لأن هذه العملية تولد الصراع والعداء بين مختلف قطاعات المجتمع. إن الجواب هو عند الناس.. عند الجماهير التى ستصبح المشرّع والمنفذ معاً فى آن واحد.

حسن يوسف التمومى

الفصل الخامس

القانون الطبيعى، والقانون الدستورى والقاعدة الدينية

«الدستورية هى خدعة عصرية كبرى».
المؤرخ السويسرى يعقوب بيركادت

«شريعة المجتمع تراث إنسانى خالد ليس ملكاً للأحياء فقط. ومن هذه الحقيقة تصبح كتابة دستور واستفتاء الحاضرين عليه لوناً من الهزل».
معمر القذافى (الكتاب الأخضر)

«الدساتير ليست شريعة المجتمع...» «القانون الوضعى حل محل القانون الطبيعى، ففقدت المقاييس».
معمر القذافى (المرجع نفسه)

فى تعريفه القانون، الذى يرافق مواصفات البنية السياسية للديمقراطية المباشرة، تتجلى ثورية الكتاب الأخضر الذى ينكر قدرة الإنسان على ابتكار قانون لا يستند إلى العادات والتقاليد

التى يعترف بأخلاقيتها المجتمع ككل. ونتيجة لذلك، ينكر القذافى على الإنسان قدرته على الحكم الذاتى الحقيقى إذا استبعد الضوابط الدينية أو المصادر الأساسية للشريعة ووضع مكانها قوانين جديدة يستمدها من الأعراف المختلفة. ولكن القذافى فى النظرية العالمية الثالثة لا ينكر أن هناك إمكانية لتعديل القانون ليناسب التطورات والمتغيرات الجديدة. وحتى فى حال تعديله، كما يقول القذافى، يجب أن يحتفظ القانون بوفائه لما يسميه الكتاب الأخضر بالقانون الطبيعى، وذلك إذا أريد له أن يخدم حاجات المجتمع ويحفظ مصالحه.

وفى هذا الإطار، لا تعتبر النظرية العالمية الثالثة الدستور أساس التشريع. ويعلل القذافى ذلك بقوله أن الأساس الرئيسى للقانون يجب أن يرتكز على مصدر لتبرير ذاته، وبالتالى فالقانون الدستورى لا يستطيع أن يبرر ذاته. وعلى الرغم من أن الدساتير أصبحت تحدد مجال القانون فى معظم الدول، إلا أنها غير سليمة التطبيق لأن جذورها تقع خارج الدين والعادات والتقاليد. ولهذا فإن النظرية العالمية الثالثة ترفض الدستور كقانون للمجتمع. لأن السؤال الذى يطرح نفسه هنا: من يصوغ الدستور؟ ويرد القذافى بداهة: «الدساتير ليست شريعة المجتمع» لأن تلك الدساتير «لا تستند إلا على رؤية أدوات الحكم الدكتاتورية السائدة فى العالم، من الفرد إلى الحزب». ولذلك: «أن تختص لجنة أو مجلس بوضع شريعة للمجتمع، ذلك باطل وغير ديمقراطى». وهنا نستعير عبارة البابا إنوسنت الثالث (1198 - 1216) الذى قال: إن ما يهم الجميع يجب أن

يناقشه الجميع ويوافقوا عليه. أو كما ذكر أفلاطون فى «الجمهورية» بأن من لا يريد أن يحكم نفسه سوف يجدها محكومة من الذى دونه.

ويرى القذافى ـ وهذا صحيح ـ أنه بينما تعتبر حرية الإنسان مفهوماً مطلقاً، فإن الدساتير التى تدعى الدفاع عنها تختلف كثيراً فى مضامينها. فالدساتير تضع المبادىء التى يُحكم الإنسان بموجبها. إنها تنكر عليه فرصة أن يحكم نفسه، وتطلب من الآخرين أن ينوبوا عنه. ولا تميز النظرية العالمية الثالثة جوهرياً بين الديمقراطيات التمثيلية والدكتاتوريات المطلقة، لأنه فى كلا الحالين، يدعى النظام إنه يحكم باسم مصالح الشعب. وكلاهما، الديمقراطية التمثيلية والدكتاتورية العلنية، يعتبر ديكتاتورياً، ودستور كل منهما أو ميثاقه هو أداته الدكتاتورية. إن المقاييس تستبعد عندما يحل القانون الوضعى محل القانون الطبيعى.

وبالنسبة للقذافى لا يوجد أى قطاع شرعى فى المجتمع قادر على أن يسن القوانين باسم المجتمع أو نيابة عنه. ويرفض الكتاب الأخضر الديمقراطية البرلمانية التقليدية لأن: «البرلمان وجد أصلاً لينوب عن الشعب» بينما تعنى البرلمانية التقليدية لأن «المجلس النيابى يقوم أساساً نيابة عن الشعب، وهذا الأساس ذاته غير ديمقراطى، لأن الديمقراطية تعنى سلطة الشعب لا سلطة نائبة عنه... ومجرد وجود مجلس نيابى معناه غياب الشعب». وهذا تمايز فريد من نوعه بين الديمقراطية الفاعلة حيث يشترك الشعب مباشرة، والديمقراطية التمثيلية للنواب.. أما

فى المجالس النيابية ومجالس الكونغرس فى الولايات المتحدة فلا يستطيع الشعب أن يمارس السلطة لأن ممثليه يشتركون فى ذلك بالنيابة عنه. ولهذا يقول الكتاب الأخضر أن النيابة تلغى المشاركة.

ولما كان الإنسان هو الإنسان وإن اختلف المكان، وتكوينه الجسدى واحد، فغريزته إذن تكون واحدة. وهذا الأمر ينطبق على حرية الإنسان التى هى واحدة فى كل مكان وزمان. ولذلك يتساءل القذافى : لماذا إذن هناك اختلاف بين الدساتير؟! إذا كانت كلها قوانين وضعية فمن أين جاء الاختلاف؟.

والجواب على هذا التساؤل يكمن فى التمايز بين مفاهيم أدوات الحكم. ولكن الكتاب الأخضر أعطى الإجابات لكل التساؤلات فقال: «سبب الاختلاف هو اختلاف رؤية أدوات الحكم».

أما الطريقة التى بواسطتها تسعى أدوات الحكم للسيطرة على الشعب فقد أوضحها الكتاب الأخضر بالقول: «إن الأسلوب الذى تبتغيه أدوات الحكم فى السيطرة على الشعوب هو الذى يفرغ فى الدستور، وتجبر الناس على إطاعته بقوة القوانين المنبثقة عن الدستور المنبثق من أمزجة ورؤية أدوات الحكم».

وموقف الكتاب الأخضر فى هذا المجال حاسم وصحيح، فهو يبين أن الحكومة الدستورية، مهما كان أصلها، هى حكومة

استبدادية، مهما كانت دوافعها. ويبدو أن القذافى يعيد ما قاله ماركس وانجلز فى هذا الإطار، بأن النوايا مهما حسنت فهي ليست كافية. وإن المساواة موجودة فى الحكم الديمقراطى الحقيقى - فى العمل والممارسة.

وهذا يعنى أنه ليس هناك ما يسمى بالدستور الجيد (كما تخيل أرسطو وأكد عمانوئيل كانط) لأن الدستور - كما يقول القذافى - هو نتاج مزاجية أدوات الحكم، ووجوده رهناً لخدمة مصالحهم، ولا يمكن للسيادة الحقيقية أن تستند إلى مثل هذه المصادر لصياغة قانون دستورى. فالقانون الدستورى هو أساساً خاضع، ويجب أن يكون خاضعاً، للقانون الطبيعى. وعليه جاء فى الكتاب الأخضر: «شريعة المجتمع ليست محل صياغة وتأليف» و «أن الحرية مهددة ما لم يكن للمجتمع شريعة مقدسة وذات أحكام ثابتة غير قابلة للتغيير أو التبديل بواسطة أى أداة من أدوات الحكم». ويصل الكتاب الأخضر إلى أن القانون الطبيعى وليس القانون الدستورى هو أساس الديمقراطية الحقيقة فى المجتمع.

ويجب أن لا يفترض ان وقوف القذافى بوجه الدستورية يعنى رؤية طوباوية. والحقيقة أن للمؤرخ السويسرى (يعقوب بيركادت) نظرة مماثلة بقوله: « الدستور هو خدعة عصرية كبرى » لماذا؟ - ويرد القذافى أن: شريعة المجتمع تراث إنسانى خالد ليس ملكاً للأحياء فقط». وكان أرسطو أول من صنف أشكال الحكم - حيث عنى بهذا التصنيف كلا النوعين، الجيد والردىء. ورأى الدساتير الجيدة فى الملكية

والارستقراطية وفى نوع آخر مختلط ـ حيث يحكم الفرد والقلة والكثرة بالتعاقب بالنيابة عن الدولة المدينية كلها ـ أى الحكم التمثيلى. أما الدساتير الرديئة فكانت فى الطغيان والأقلية الحاكمة والديمقراطية.

أما نظريات العقد الاجتماعى لكل من توماس هوبز وجون لوك، وجان جاك روسو، فهى الأسس النظرية للسيادة الدستورية العصرية. وما يعنى به القذافى بكلمة «الدستور» هو ذلك المفهوم القانونى الدستورى الذى أوضحه عمانوئيل كانط فى كتابه «نقد المنطق البحت». أما الحكم الدستورى فى تفكير هوبز ولوك وروسو فيتصف بالملامح التالية: استقرار إجرائى أى بيروقراطى مكتبى، محاسبة، تمثيل، فصل السلطات، وانفتاح. ومهما كانت هذه القيم النسبية مؤثره فالكتاب الأخضر يتحدى هذه القيم المطلقة لأن السيادة الدستورية ليست تمثيلية فقط من حيث الشكل والنوايا، ولكنها «طبيعية» فى الأصل.

معنى ذلك، أن السيادة الدستورية مسألة استثنائية لأن المصالح أو الأحزاب المتصارعة تميل إلى إضفاء تفسيرات مختلفة على الدساتير. وبالتالى فهى وضعية زائفة. وعلاوة على ذلك، فإن تقلب السيادة الدستورية يعود إلى إمكانية تغييرها أو تعديلها أو إلغائها تبعاً لنزوات من بيده السلطة، حزباً كان أو فئة أو تكتلاً، يتمتع بأغلبية برلمانية. وإنه من الخداع أن مجرد التسمية «الحكم الدستورى أو القانون الدستورى» يعنى أفضل أشكال الأمن الاجتماعى أو البشرى. إن القانون الوضعى عرضة

للتعريض به وإلغائه وتعليقه أو إهماله، حتى من قبل السلطة المخولة أن تحكم وفقاً لتشريعاته.

غير أن نظرة الكتاب الأخضر للسيادة الشعبية ثابتة غير متقلبة، ولهذا فهى تسجل نظرياً تقدماً حاسماً على السيادة الدستورية، ذلك لأن الحكم الدستورى لا يعمِّر طويلاً فى ظل أوضاع يختلف فيها الدستور مع عادات وتقاليد وأعراف وتفكير الشعب. إن القانون الطبيعى له الأولوية على القانون الدستورى، والخدعة الإضافية للوثائق الدستورية هى أن معظمها يفشل وكلها لا يستطيع - فى التمييز بين ما يمكن اعتباره من جهة (1) الدستورى، التشريعى البحت، الظرفى، المؤقت، ومن جهة أخرى (2) ذلك الأساسى ، العضوى ، الموجب، الطبيعى. وبالنسبة للقذافية فإن السيادة الشعبية فى النظرية العالمية الثالثة، تزيل هذه الثنائية. ولأن السيادة الدستورية يقوم بإنشائها لص، وتدعمها زمرة، وتنقحها النخبة - وكل ذلك على حساب الشعب - فهى عاجزة عن حل هذه المشكلة.

ولا يكون ذلك إلا فى الديمقراطية المزيفة، حيث يترك الشعب الحكم بأيدى الطبقة الحاكمة أو النخبة، وحينئذ يطمح خيال الدستوريين إلى تشكيل سلوك المواطن. وفى الحقيقة فإن هذا التشكيل لا يستطيع أن يحققه إلا القانون الطبيعى (غير الدستورى) أو عادات وتقاليد الشعب وأعرافه. هذا هو جوهر السيادة الشعبية فى مجتمع الجماهيرية الذى يسترشد بالنظرية العالمية الثالثة، فالمؤتمرات الشعبية الأساسية، واللجان

الشعبية، والنقابات الإتحادات تصبح جميعها العناصر المكونة لسيادة الدولة. ومن خلال هذه المؤتمرات الشعبية تكون نهاية مطاف حركة الجماهير فى بحثها عن الديمقراطية. وحينئذ فقط يمكن لنا أن نرى سيادة الدولة الشعبية الحقيقية ـ بدل أن نعتمد على ظاهرة التكتلات ذات المصالح الخاصة ـ على أنها سيادة الدولة الشرعية. ذلك على الرغم من أن السلطة الشعبية قد تصبح هدفاً بحد ذاتها، حيث قد تستغل الاجتماعات والمباحثات وتصبح ذريعة لعمل غير منتج.

رأينا إذن أن القوانين الوضعية تخدم الأنظمة السياسية، لا الشعب. وإذا صنع الشعب نظامه السياسى وأداره بنفسه.. نظاماً خالياً من التمثيل، حيث يحدد الشعب مسيرته، عندئذ يكون من المؤكد أن القانون يخدم الشعب وليس أدوات السلطة. وهنا يبرز السؤال: إذا لم يكن القانونُ خاضعاً «للصياغة والتأليف» كما يقول القذافى، إذن فَلِمَ يخضع؟ يقول القذافى فى الجزء الثالث من الكتاب الأخضر بأن مجتمعاً بدون دين يولد وضعاً شاذاً ويؤدى إلى عدم استقرار. وعندما تتطابق الروابط الاجتماعية، أى القومية مع الدين، يتحقق الإنسجام فى المجتمع وتتطور حياة الجماعات فيه بخطى ثابتة وقوية.

يعتبر الكتاب الأخضر أن الدين له هدف حيوى إذا أُريد للمجتمع أن يبقى سليماً معافى. فالدين يصوغ أخلاق المجتمع على قاعدة الإيمان الواحد، ليس بالله فقط، وإنما كذلك بمبادئه الفلسفية والأخلاقية التى تعتبر من النعم التى اسبغها الله على الإنسان. وهكذا يجب ألاّ تتم العبادة من أجل العبادة نفسها،

فالعبادة عمل يؤكد قناعة المرء الشخصية بفلسفة الحياة التى يمثلها الدين.

وهذه الفلسفة ليست بأكملها مفاهيم مجردة فهى تتدخل فى قضايا أساسية مثل الخطأ والصواب والخير والشر. والوصول إلى استنتاجات تستند إلى التفسير الصحيح للفلسفة الدينية أصبح أساساً للقانون فى المجتمع المختصر. ولهذا فالفقه الإسلامى (الذى تتمسك به الجماهيرية العربية الليبية بقوة) لا يعتمد على الدستور أو العقيدة السياسية كقاعدة له، علماً أن الدين الاسلامى هو بحد ذاته ممارسة ثورية نظراً للفوائد الاجتماعية التى أقرها هذا الدين منذ انتشاره. ويرتكز القانون فى المجتمع الاسلامى على التعاليم الاسلامية. وبناء عليه، فإذا كان القانون فى كل مجتمع مرتكزاً على التعاليم الدينية الخاصة بذلك المجتمع، يصبح القانون عندها نواة أساسية صحيحة للحكم. وبما أن تقاليد المجتمع فى طول البلاد الاسلامية وعرضها تأثرت بعمق وتحددت عن طريق الإسلام، فسيكون من الخطأ والحماقة أن ننحرف أو نبتعد عن التعاليم الاسلامية عند تحديد الإطار لقانون المجتمع. وكذلك الأمر بالنسبة للمجتمعات الأخرى، سواء كانت تقاليدها الدينية يهودية أو مسيحية.. الخ. وتواجهنا هنا مشكلة وهي ، هل يعنى أن الصهيونية ، التى تقوم على الفكر الصهيونى المرتبط بصلة وثيقة باليهودية، على صواب؟ إن سياسة التمييز العنصرى فى جنوبى أفريقيا تدعي أنها تقوم على التوراة والانجيل. هل يعتبر قانون كهذا شرعياً؟ إن القذافى يجيب بأن الشرائع الدينية السامية لا

تقر السلوك البربرى لشعب أو عرق ما يتسلط على شعب آخر أو عرق آخر . إن الشريعة الدينية الحقة تدعو إلى المساواة بين الناس وإلى الروابط الإنسانية.

تجادل النظرية العالمية الثالثة وتتكلم باسم العالمية لأنها تستشهد بالقانون الطبيعى لأى مجتمع سواء عرقياً أو دينياً. ولهذا ، فالقانون فى المجتمع المسيحى يعكس التعاليم المسيحية، أو على الأقل هذا ما يفترض به أن يكون، لأن النظام الأخلاقى لذلك المجتمع قد تكوّن عن طريق المسيحية. وقد تفاعل الدين والعرف عبر أجيال عديدة وواقع الأمر، أن القانون فى أكثر بلدان العالم المسيحى يعود تاريخياً إلى القانون الرومانى، علماً أن هناك مساحات شاسعة من القوانين فى المجتمعات المسيحية أساسها الأخلاقى الدينى واضح ، وغير مستندة إلى الأعراف . والشىء نفسه يقال عن المجتمعات الأخرى حيث لعبت الأديان دوراً مهماً فى تطور القانون. والقوانين التى تحكم بها المجتمعات نفسها فى العالم أجمع يرد وصفها فى الكتاب الأخضر بأنها «تراث إنسانى خالد ليس ملكاً للأحياء فقط» وهذا يعنى أن القانون يصاغ لمنفعة الأجيال القادمة. إن الدساتير ووسائلها القضائية تخدم المصالح الراهنة لمجموعة صغيرة نسبياً من الشعب. ويقر القذافى أن الاستفتاء المعروض على الشعب قد يعترف بواقع معين، لكن هذا الواقع غير مضمون أن يكون لصالح الأجيال القادمة. وعلى كل حال، فإن الاستفتاء هو نتجية نظام قانون دستورى وليس نتيجة نظام قانونى يستند إلى الدين أو العرف.

يقول القذافى أن القانون الطبيعى يفرض عقوبات معنوية وليس مادية. ويصح القول ذاته فى القانون الدينى أو القانون المستند إلى مبادىء الدين، لأن الدين يحتوى العرف ويستوعبه. ويلاحظ معمر القذافى فى الدين أن معظم العقوبات المادية.. مؤجلة حتى يوم الحساب. وهذا أمر تؤمن به أكثر الديانات المنتشرة فى العالم، ويرى القذافى أن الدين «وأكثر أحكامه مواعظ وإرشادات، وإجابات على أسئلة، وتلك أنسب شريعة لاحترام الإنسان. الدين لا يقرر عقوبات آنية إلا فى حالات قصوى ضرورية للمجتمع».

ويضيف القذافى بأن «الدين احتواء للعرف، والعرف تعبير عن الحياة الطبيعية للشعوب». إذن الدين الذى يحتوى العرف هو تأكيد للقانون الطبيعى. إن الشرائع اللادينية اللاعرفية هى ابتداع من إنسان ضد إنسان آخر، وهى بالتالى باطلة لأنها فاقدة للمصدر الطبيعى الذى هو العرف والدين». ويطرح الكتاب الأخضر هذا السؤال: «من يحمى المجتمع من القانون؟» لقد علمنا حتى الآن أن المجتمع الاشتراكى الذى يلحظه الكتاب الأخضر يرفض مفهوم النيابة والتمثيل بكل أشكاله وليس فقط بالمعنى السياسى. وفى هذه الحالة: من الذى يضمن تطبيق القانون ومراعاته!. الجواب: إن المجتمع هو الرقيب على نفسه. وهذا يعنى أن الشعوب قادرة على خلق وسائلها التقليدية والطبيعية لحماية تشريعاتها القانونية. (وهنا نظرياً، إن لم يكن عملياً، تكون إمكانية الانحراف والفوضى كبيرة. ولا يمكن حلها نظرياً، أما عملياً فغالباً ما توجد حلول).

إن الديمقراطية والصلاحية والسلطة.. الخ، هى من مكونات القانون الطبيعي الذى هو بالضرورة دينى. وعلى الرغم من رؤية القذافى أساساً للأديان فإنه يستعمل مبدأ العقل ليفسر منطقياً لماذا على الشعب أن يحكم نفسه بدل أن تحكمه أدوات مستبدة أخرى.

أما موضوع القذافى الأساسى فيبقى دينياً، وفى مجتمع متدين يكون للمبدأ الدينى يده الطولى. لكن ماذا يحدث عندما يكون المجتمع دينياً أو علمانياً، أو حينما يكون الإلحاد ذا قوة كالدين؟.

لقد أعطانا الغرب الدليل على أن كل تحول فى التاريخ الإنسانى كان يرافقه تحول دينى. والدين، منذ الأزل حتى وقتنا الحالى، بقى القوة الروحية المركزية فى حياة الإنسان وفى تاريخ العالم. لقد كان الدين أو الانحراف عنه هو الذى علم الناس، حتى الوثنيين والضالين منهم، أن صيغ الأخلاق والقوانين قد أملاها الله، (أو حتى الآلهة كما فى الأساطير الفرعونية والبابلية والإغريقية). لقد كان الدين ـ مهما تم تحريفه ـ هو الذى صور منحوتة الإله (توت) وهو يقدم الشرائع للملك (مينا) فى مصر القديمة، وحورية البحر (ايغريا) وهى تعطى (نوما بومبيليوس) شرائع روما، ويهوه ـ إله الأقداس الذى يحارب فى سبيل شعبه بشجاعة آلهة الألياذة ـ وهو يعطى الوصايا العشر 613 مبدأ أخلاقياً لموسى من أجل العبرانيين. إنه الله الذى أنزل الوحى على النبى محمد، كما أنه (الرب) ـ الثالوث: الأب ـ الابن ـ روح القدس ـ الذى أرسل عيسى المسيح لإنقاذ البشرية.

وكذلك يرى القذافى أن الفوضى الأخلاقية والعنف الروحى فى القرن العشرين قد ولدت انبعاثاً دينياً جديداً. وبالنتيجة، فالدين ضرورى للأخلاق والأخلاق ضرورية للسياسة العامة، وهذه الأخيرة هى أساس لعلم السياسة الذى هو ضرورة للثورة. ولا يمكن للعقلانية بدون الدين أن تحكم المجتمع دونما ظهور مشكلة العنف الاجتماعى والفوضى الأخلاقية. إن فكر القذافى يستند إلى ثلاثة أسس؛ العقيدة والعقل، والعمل. وبتعبير آخر، فإنه يستند إلى الدين، والعقلانية، والثورة. إن العقيدة بدون عمل هى بمثابة العمل بدون عقل، وليس لأيهما فائدة أو قيمة بحد ذاته. والعمل بدون إيمان يكون أعمى، كذلك الإيمان بدون عمل هو هراء، تماماً كما أن العمل بدون عقل هو هزيل وهش. أى أن الدين يكتسب معناه فى الممارسة تماماً، كما أن العقلانية بدون ثورة تستأصل الظلم الاجتماعى تؤدى إلى الضياع.. وهذا هو الأساس الثلاثى لفكر القذافى.

لقد أوضح القذافى وجهة نظره العالمية ونظام القيم فيها. إن وجهة النظر العالمية هذه تبدو أكثر إقناعاً فى موقع القانون الطبيعى الذى تستند إليه النظرية العالمية الثالثة. ولهذا فمن الضرورى أن نمعن النظر فى موضع هذا القانون الطبيعى. إن نظرية القانون الطبيعى تقوم بدور إيحائى حيث أنها تقدم المثال العالمى لدستور المجتمع. وطالما أن الطبيعة هى نتيجة الخلق كما هو مبين فى القرآن والانجيل، فهى تقوم بدور الشريعة المقدسة. ويعرف القذافى موضع القانون الطبيعى بما يلى:

الشريعة الطبيعية لأى مجتمع هى العرف أو الدين.

أى محاولة أخرى لإيجاد شريعة لأى مجتمع خارجة عن هذين المصدرين هى محاولة باطلة وغير منطقية...

إن الإنسان هو الإنسان فى أى مكان، واحد فى الخلقة، وواحد فى الإحساس.. ولهذا جاء القانون الطبيعى ناموساً منطقياً للإنسان كواحد...

شريعة المجتمع ليست محل صياغة وتأليف. وتكمن أهمية الشريعة فى كونها هى الفيصل لمعرفة الحق والباطل، والخطأ والصواب، وحقوق الأفراد وواجباتهم.. إذ أن الحرية مهددة ما لم يكن للمجتمع شريعة مقدسة وذات أحكام ثابتة غير قابلة للتغيير أو التبديل بواسطة أى أداة من أدوات الحكم».

تجمع نظرية القانون الطبيعى كلا النظرتين الأخلاقية البشرية والأمر الإلهى. ويعتبر التوجه إلى النظام الطبيعى أساساً مطلقاً للشرعية الأخلاقية والاجتماعية، وهو مبدأ جوهرى فى النظرية العالمية الثالثة. وفى الفقرة المقتطفة أعلاه، يربط النظام الطبيعى بين «الدينى» و «الطبيعى» و «العقلانى». ويعمل المجتمع.. مجتمع النظرية العالمية الثالثة على تطبيق القانون الطبيعى لخدمة الحاجات الطبيعية للإنسان. لأن النظرية تؤكد بأن القواعد الطبيعية هى المقياس والمرجع والمصدر الوحيد فى العلاقات الإنسانية، وإن إخفاق المجتمع فى جعل هذه القوانين أساساً لبقائه وسلوكياته يكون السبب الرئيسى فى استغلال الإنسان واضطهاده وبؤسه.

ويحدد الكتاب الأخضـر، من بين النظريـات الأخرى، مصدر الظلم الاجتماعى، فيعزوه إلى فشلنـا فى الجمع بين الواقع الاجتماعى والقانون الطبيعى فى العـلاقات الإنسـانية. ويقول القذافى فى حل المشكل الاقتصادى بأن «استغلال إنسان لإنسان... هو إنحراف واضح عن القانون الـطبيعى وبدايـة لظهور مجتمع الاستغلال». وبناء على هذا التحليل يرى الكتاب الأخضر: «إن الحل النهائى هو إلغـاء نظام الأجـرة وتحريـر الإنسان من عبوديتها، والعودة إلى القواعد الطبيعية التى حددت العلاقة قبل ظهور الطبقات وأشكال الحكومـات والتشريعـات الوضعية». وهكذا نرى أن الكتاب الأخضر يكاد يعود فى كل ما يقترحه من حلول سياسية واجتماعية واقتصـادية إلى الطبيعة والقانون الطبيعى.

غير أن هذا النموذج (سواء سميناه القانون الطبيعى أو النظام الطبيعى، أو الطبيعة كنموذج، أو نظرية القانون الطبيعى، أو الطبيعة المطلقة، إلخ. وكلها مترادفات) كان وسيلة القوى الرجعية والثورية على حد سواء لتبرير آرائهم، أما عند القذافى فتكتسب فكرة القانون الطبيعى سلوكاً جديداً وضرورة جديدة. فبينما يرى الكتاب الأخضر أن «الدولة نظام سياسى واقتصادى اصطناعى» أى من صنع الإنسان، فإن أساس العائلة هو فى الـطبيعة أصـلاً، وواقع الأمـر أن الجنس البشرى هـو الفـرد والعائلة، وليس الدولة... وأى وضع أو طرف أو إجراء يؤدى إلى بعثرة الأسرة أو اضمحلالها وضياعها هو وضع غير إنسانى وغير طبيعى». وفى طروحات القذافى يتغلغل نموذج القانون

الطبيعى فى البنية الكاملة للواقع الاجتماعى. وعلى يدى القذافى تتطابق مقولة القانون الطبيعى مع الثورة، وحتى فى عالم الإنسان والحيوان والنبات تدعو الطبيعة إلى الثورة.

إن دور الرجل والمرأة، على سبيل المثال، تحدده الاختلافات الطبيعية الخلقية. فالاختلاف إذن، هو اختلاف طبيعى لأنه خلقى لا يتغير. «ولكن لماذا رجل ولماذا امرأة؟ أجل فالمجتمع الإنسانى ليس رجالاً فقط، وليس نساء فقط، فهو رجال ونساء.. أى رجل وامرأة بالطبيعة. لماذا لم يخلق رجال فقط؟ ولماذا لم يخلق نساء فقط؟ ثم ما الفرق بين الرجال والنساء أى بين الرجل والمرأة؟ لماذا الخليقة اقتضت خلق رجل وامرأة؟» .

وعن هذه الأسئلة جميعاً يجيب القذافى بقوله: «لا بد وأن ثمة ضرورة طبيعية لوجود رجل وامرأة، وليس رجل فقط أو امرأة فقط.. إذن، كل واحد منهما ليس هو الآخر.. إذن، هناك فرق طبيعى بين الرجل والمرأة، والدليل عليه وجود رجل وامرأة بالخليقة وهذا يعنى طبعاً وجود دور لكل واحد منهما يختلف وفقاً لاختلاف كل واحد منهما عن الآخر... إذن لا بد من ظرف يعيشه كل واحد منهما يؤدى فيه دوره المختلف عن الآخر، ومختلف عن ظرف الآخر باختلاف الدور الطبيعى ذاته». من المستحيل أن نحصل على مجتمع منظم وسعيد إلا إذا ارتكز كلية على صيغة النظام الطبيعى كنموذج. ومن أجل هذا، وحتى نفهم دور كل من الرجل والمرأة يجب أن ندرك الفروقات الطبيعية بينهما.

ويرى القذافى أن المرأة وفقاً لطبيعتها التى رتبت عليها دوراً طبيعياً غير دور الرجل لا بد لها من وضع غير وضع الرجل تقوم فيه بأداء دورها الطبيعى. فالأمومة هى وظيفة الأنثى وليست وظيفة الذكر، ولهذا فمن الطبيعى أن لا يفصل الأبناء عن الأم، وأى إجراء لفصل الأبناء عن الأم هو عسف وقهر ودكتاتورية وإن الأم التى تتخلى عن الأمومة تجاه أبنائها تخالف دورها الطبيعى فى الحياة. وكما أن أحداً لا يمكنه أن يتنفس بالنيابة عن واحد آخر، كذلك لا يمكن لأى من الجنسين أن يتبادل دوره الطبيعى مع الآخر أو يعمل بالنيابة عنه. لقد ترتب على المرأة دور طبيعى مختلف عن دور الرجل. ولهذا، فالأمومة هى وظيفة الأنثى، وليس الرجل، وعلى المجتمع أن يكون حذراً من أن ينتهك السلوك المصطنع والعلاقات المصطنعة أسسه الطبيعية، وخصوصاً ما يتعلق منها بالمرأة: إن الاستغناء عن دور المرأة الطبيعى فى الأمومة - أى أن تحل دور الحضانة محل الأم - هو بداية الاستغناء عن المجتمع الإنسانى، وتحويله إلى مجتمع بيولوجى وإلى حياة اصطناعية. إن بنى الإنسان لا تصلح له وتناسب طبيعته وتليق بكرامته إلا الأمومة الطبيعية، أى أن (الطفل تربيه أمه) وأن ينشأ فى أسرة تسود فيها أمومة وأبوة وأخوة».

وهنا تتجلى مقولة القانون الطبيعى فى أبهى صورها فى العلاقات الإنسانية. وماذا يمكن أن يكون أسمى وأجل - فى الروابط الإنسانية - من المضمون الذى يقوم على «مبادىء الأمومة والأبوة والأخوة». هذا الرباط الطبيعى للأسرة المضاعف مرات عديدة، يشكل كياناً اجتماعياً صحيحاً (سواء كان

عشيرة، أو قبلية ، أو أمة ، أو حتى عالماً). وعلى القانون السائد بين هذه الكيانات أن يكون طبيعياً، لأنه القانون الوحيد الذى يتمتع بسلامة أخلاقية فى نطاق الأسرة: بين الأم والابنة والأخ والأخت والأب والابن... إلخ. وأى قانون اجتماعى ينبع من الدستورية هو مجرد ملحق. وهذا واضح وضوح الحقيقة، حيث لا يمكن للابنة أن تلد أباها أو أمها.. وهذه وسيلة الطبيعة فى التدقيق والموازنة. وقد استوعب القذافى بوضوح معانى ودلالات هذا النموذج المثير للجدال فى النظام الطبيعى.

الفصل السادس

نظام الأجور وماهية الحاجة

... الانتاج ملك للمنتج ...

> «.. تعمل بنفسك لإشباع حاجاتك، لا أن تسخر الغير ليعمل لحسابك لتشبع على حسابه حاجاتك، أو أن تعمل من أجل سلب حاجات الآخرين».
>
> **القذافى (الكتاب الأخضر)**
>
> «... شركاء لا أجراء...».
>
> **القذافى (المرجع نفسه)**

يقول القذافى فى الجزء الثانى من الكتاب الأخضر: «إن الأجير هو شبه العبد للسيد الذى يستأجره، بل هو عبد مؤقت، وعبوديته قائمة بقيام عمله مقابل أجر من صاحب العمل بغض النظر عن حيثية صاحب العمل من حيث هو فرد أو حكومة»

وإن الكتاب الأخضر يعتبر فريداً من نوعه من حيث معالجته لمشاكل الشغيلة فى أى مجتمع استغلالى، وبذلك فهو

مختلف عن الاشتراكية التقليدية. فالنظرية العالمية الثالثة تعير أهمية خاصة للعامل كفرد هو بأمس الحاجة إلى التحرر وهدف النظرية عند التطبيق هو حفظ حقوق الفرد كاملة، وجعله مدركاً تمام الإدراك فى الوقت نفسه لمسؤولياته الاجتماعية.

إن تحليل الكتاب الأخضر للعلاقة بين العمال وأصحاب العمل يرتكز على القناعة القائلة بأن هذه العلاقة هى بالضرورة علاقة غير متكافئة. وإن مجرد الانشغال بمحاولة إصلاح النظام لن يغير فى الحقيقة شيئاً. ومن هنا يأتى قول معمر القذافى: «إن الأجراء مهما تحسنت أجورهم هم نوع من العبيد».

وحتى يتم القضاء على هذا الوضع، تقترح النظرية العالمية الثالثة مراجعة جذرية للعلاقة التى تربط العامل بصاحب العمل، وذلك لخلق وضع جديد يختفى فيه العامل وصاحب العمل، وتنشأ مكانهما مشاركة فى الإنتاج. وإن أحد الحلول السهلة لإزالة هذا الوضع هو القضاء على الوضع الاستغلالى الرأسمالى وإقامة النموذج الاشتراكى.

إن مراجعة العلاقة بين العامل وصاحب العمل هى قضية أكثر تعقيداً من جهة العامل، لأنه فى حال إمكانية القول أنه يصبح شريكاً بالتساوى فى الإنتاج ـ كما يصفه الكتاب الأخضر ـ فإن ذلك ليس كافياً لأن يحول دون أن يكون العامل ضحية الاستغلال. ويجادل الكتاب الأخضر فى أن العلاقة هى بين العامل وحاجاته، كما يتبين ذلك من خلال الأجور، الأمر الذى يجبر العامل على الدخول مرغماً فى علاقة العبد بالسيد. لماذا يعطى العمال أجوراً؟ يعلل القذافى ذلك بقوله: «.. لأنهم

يقومون بعملية إنتاج لصالح الغير الذى استأجرهم لينتجوا له انتاجاً إذن ، هم لم يستهلكوا إنتاجهم، بل اضطروا للتنازل عنه مقابل أجرة». ويرفض الكتاب الأخضر هذاالنموذج لأنه لا يستند إلى القانون الطبيعى فى المساواة بل إلى قاعدة الربح الإنانى.

والقاعدة السليمة إذن هى: «الذى ينتج هو الذى يستهلك». وإذا تمكن العامل أن يصبح شريكاً بالتساوى فى الإنتاج، فلا بد من التقليل من أهمية نظام الأجور تدريجياً حتى يتم إلغاؤه. كما أن هذا سيمكن عناصر الإنتاج الثلاثة - المنتج، والمواد الخام، ووسائل الإنتاج - من تنظيم علاقتها بحيث تضمن التوازن بينها، وهذه هى القاعدة الأساسية لاقتصاد طبيعى، كما تقول النظرية العالمية الثالثة.

يصف الكتاب الأخضر العمال بالمنتجين لأنهم تماماً كذلك. ونظام الأجور هو الذى يخضع العمال للاستغلال، ولهذا فإنه أمر حتمى أن تعتبر نظرية القذافى العالمية الثالثة أن الملكية العامة لوسائل الانتاج أمر غير كاف للرد على تحدى استبدال أساليب الإنتاج الرأسمالى. ولا ينكر القذافى «أن تطورات تاريخية قد حدثت على طريق حل مشكلة العمل وأجرة العمل» - من أهمها تحديد ساعات العمل، ودفع أجور لساعات العمل الإضافية، وتقرير حد أدنى للأجور، وأنواع الإجازات المختلفة، والضمانات الاجتماعية، وتحريم الصرف الكيفى، من الخدمة. . الخ. ومع ذلك فلم تكن هذه إلا مسكنات لإطالة أجل الأجور، وإن تطبيقها فى المجتمع الاشتراكى لن يغير شيئاً أساسياً فى العلاقة بين العامل وصاحب العمل.

إن الهدف من تطبيق النظام الاقتصادى للنظرية العالمية الثالثة يكمن فى تشريع شكل من أشكال التوزيع العادل الذى يضمن بأن المجتمع والمنتج ومتطلبات وسائل الانتاج تكون كلها راضية عن التوزيع العادل والمنصف لعائدات الثروة فيما بينها. ولتحقيق هذا النوع من العدالة، يقتضى إلغاء نظام الأجور، وتحرير الإنسان من قبضته والعودة إلى القانون الطبيعى الذى حدد العلاقات قبل ظهور الطبقات وأشكال الحكم والقوانين الوضعية. ولكن، إذا تم إلغاء نظام الأجور فما هو البديل؟.

الجواب هو المشاركة فى الإنتاج كما هى الحال فى الجماهيرية الليبية، أو فى شركة «وايرتون» لاستخراج الفحم فى غرب فرجينيا حيث العمال هم أصحاب هذه الشركة. لقد استطاع 7000 عامل أن يشتروا الشركة فباتوا يشتركون فى الأرباح بدل أن يقتسموها مع مالكين ومساهمين لا يحضرون. والهدف على المدى البعيد هو إذن الإلغاء الكامل والشامل لعدم المساواة فى الدخل والثروة، والذى سوف يساعد كثيراً فى إلغاء نظام الأجور. إن نظام الأجور هذا هو سبب الاستغلال وليس عارضاً من عوارضه، وإن رؤ ية النظرية العالمية الثالثة هذه هى التى تميزها من النظريات والفلسفات السابقة - الإصلاحية والليبرالية والثورية على حد سواء. وإذا أردنا أن نستعمل موارد الأمة الاقتصادية لصالح المجتمع فى أصح صور الاستعمال، فلا بد لهذا المجتمع أن يكون مجتمع المساواة بين الجميع، نظرياً وعملياً. . وهذا الوضع ضرورى إذا تم إشباع حاجات الإنسان.

ويدعم الكتاب الأخضر هذا الطرح بقوله: «إن حرية

الإنسان ناقصة إذا تحكم آخر فى حاجته، فالحاجة قد تؤدى إلى استعباد إنسان لإنسان، والاستغلال سببه الحاجة، فالحاجة مشكل حقيقى، والصراع ينشأ من تحكم جهة ما فى حاجات الإنسان». ومن هنا تبرز أهمية القول المأثور «المحتاج كالعبد».

إن المعالجة الأساسية لمشكلة الحاجة كما يبينها الكتاب الأخضر هى: «لا يجوز فى المجتمع الاشتراكى أن تتحكم أى جهة فى حاجة الإنسان بما فيها المجتمع نفسه». ويعرّف الكتاب الأخضر الحاجات المادية والأساسية للإنسان بالطعام، والمسكن، والملبس، والمركوب كذلك المعاش، وحق استغلال الأرض. إن الحق فى اكتساب الحاجات المادية الشخصية الضرورية يعتبر مطلقاً، ويشدد الكتاب الأخضر على حق الحصول على المسكن، والمركوب والمعاش، والطعام، والملبس. وكذلك يعتبر الكتاب الأخضر أن المعاش حاجة ماسة جداً للإنسان» فهو يضمن حقه فى المأكل والملبس، وأن المجتمع ملزم بتأمين هذه الحاجات الأساسية للفرد وبالكميات المطلوبة.

إن المعاش والأرض هما أكثر الحاجات تعقيداً كما يفهم من الكتاب الأخضر. وتحدد الأرض على أنها ليست سلعة ملكاً لأحد، ولكنها متوفرة بحيث يستغلها كل واحد فى حدود إشباع حاجاته الفردية. ويفتتح القذافى هذا الفصل حول الأرض بقوله: «الأرض ليست ملكاً لأحد. ولكن يحق لكل واحد استغلالها للانتفاع بها شغلاً وزراعة ورعياً مدى حياته وحياة ورثته فى حدود جهده الخاص دون استخدام غيره بأجر أو

بدونه، وفى حدود إشباع حاجاته». وتتعارض هذه النظرة كلياً مع النظرة الرأسمالية التى ترى أنه يحق للإنسان، طالما هو قادر على ذلك، أن يستولى على الأرض ويمتلكها وتتعارض نظرة القذافى أيضاً مع النظرة الماركسية التى ترى أن الدولة تملك الأرض وأن للكولخوزات(*) الحق باستغلالها باسم الدولة. ويرتبط بالأرض أيضاً حل الاختلاف بين المعاش كحاجة وحق، والأجور كإحدى الوسائل العامة لإشباع الحاجة.

فمسألة الأرض هى من أهم الأمثلة الحاسمة فى العدالة الاشتراكية: «إن غاية المجتمع الاشتراكى الجديد هى تكوين مجتمع سعيد، لأنه حر، وهذا لا يتحقق إلا بإشباع الحاجات المادية والمعنوية للإنسان، وذلك بتحرير هذه الحاجات من سيطرة الغير وتحكمه فيها». وبما أن الهدف من خلق مجتمع يكون فيه العمال أو المنتجون شركاء بالتساوى فى الإنتاج فإنه من غير الممكن أن يحصل ذلك طالما أن حاجات شركاء الغد فى الإنتاج ما زالت تحت سيطرة الآخرين. وسبب هذه السيطرة هو نظام الأجور ليس إلا.

حددت النظرية العالمية الثالثة التناقض بين نظام الأجور وحاجة الفرد للمعاش حيث يرد فى الكتاب الأخضر القول: «... فلا يجوز أن يكون معاش أى إنسان فى المجتمع أجرة من أى جهة، أو صدقة من أحد، فلا أجراء فى المجتمع

(*) المزارع الجماعية فى الاتحاد السوفياتى (المترجم).

الاشتراكى بل شركاء. فمعاشك هو ملكية خاصة لك تديرها بنفسك فى حدود إشباع حاجاتك، أو يكون حصة فى إنتاج أنت أحد عناصره الأساسية، وليس أجرة مقابل إنتاج لأى كان».
وبناء على هذا التعريف، يقول الكتاب الأخضر «إن الغاية المشروعة للنشاط الاقتصادى للأفراد هى إشباع حاجاتهم فقط».
ويبدو واضحاً هنا أنه لا يجوز أن يكون دخل الفرد أكثر من المطلوب لإشباع حاجاته، وبالتالى، لا يحق للفرد أن يقوم بأى نشاط اقتصادى يستهدف الربح.

ولكل فرد الحق فى توفير قسم من «معاشه» أى من ريع إنتاجه الذاتى، ولكن لا يحق له أن يوفر على حساب الآخرين او على حساب حاجاتهم وسبب هذا بسيط: «لأنه لو جاز القيام بنشاط اقتصادى أكثر من إشباع الحاجات لحاز إنسان أكثر من حاجاته، ولحرم غيره من الحصول على حاجاته. إن الإدخار الزائد عن الحاجة هو حاجة إنسان آخر من ثروة المجتمع.».

وهنا يبرز السؤال: لما كان الدخل هو حاجة، والأجرة هى شكل من أشكال الاستغلال، فكيف يمكن تأمين هذاالدخل؟ الكتاب الأخضر يتطرق للعمل واصفاً إياه بالنشاط الاقتصادى الذى يهدف إلى إشباع الحاجات المادية. ولأن هذه الحاجات مادية، فهناك إمكانية للتخلص من نظام الأجور فى نهاية المطاف. إن هدف المجتمع الاشتراكى كما بينه الكتاب الأخضر هو توفير الأمن الاجتماعى لجميع أفراده فى شكل يؤمن الوصول إلى الحاجات الأساسية. وفى غضون ذلك، هناك إمكانية لتقليص أهمية نظام الأجور، عن طريق تأمين نسبة

من هذه الحاجات يأخذها الفرد دون ضرورة لدفع ثمنها من أجره.

وبهذا التقليص المستمر لنظام الأجور تتقلص حاجة الفرد إلى الأجرة التى يأخذها من صاحب العمل وتزداد استقلاليته عنه ـ سواء كان صاحب العمل فرداً آخر أو مؤسسة خاصة أو الدولة ـ وكل هؤلاء استغلاليون على حد سواء . إن إزالة نظام الأجور هو الطريق الوحيد لتحرير حاجات الفرد من سيطرة الآخرين. وهذا الهدف ليس خيالياً أو طوباوياً، لأن ما يهم الفرد بالنتيجة هو حاجاته. والدخل حاجة لأنه يعطى الفرد الحق فى تحديد ما يملك على قاعدة الاختيار. والدخل ليس أجرة بالضرورة، لأنه قد يكون نوعاً من المدفوعات من مصدر جماعى خارج سيطرة صاحب العمل على أساس العمل الذى تم إنجازه. سوف يأتى اليوم الذى تتحرر فيه حاجات الإنسان، وذلك عندما تتطابق حاجات المجتمع مع حاجات الفرد، وعندما تزول جميع آثار الاستغلال وخاصة الأجور.

وتشير النظرية العالمية الثالثة إلى أنه من الضرورى أن تتم عملية إعادة بناء المجتمع بعيداً عن المبادىء الاقتصادية والنشاطات الاقتصادية التى تمارس فى ظل النظامين الرأسمالى والشيوعى، وذلك إذا تم إقامة النشاط الاشتراكى الحقيقى الذى سوف يحرر الإنسان. لأنه فى ظل الرأسمالية لا يكون الناس إلا أجراء (مع أن المالكين ليسوا عمالاً منتجين). وسواء اشتغلوا لأنفسهم أو لغيرهم فإنهم ملزمون بالعمل فى ظل القيود الاقتصادية والسياسية لبنية الدولة الرأسمالية. ولنضرب مثلاً

الأرض التى كانت أكثر الأحيان ملكاً لمن يزرعها. ففى النظام الشيوعى تكون الحكومات هى المالك للأرض. فهل نظام الملكية هذا عادل؟.

ليست الزراعة الجماعية ولا المؤسسات الصناعية التعاونية عادلة. ومع هذا تبقى الدولة هى المالك فى كلا الحالتين. وتبقى لها الكلمة الأخيرة فى إدارة المزرعة أو المصنع اللذين هما ملك الشعب بالاسم فقط. ولا يحل هذا الإشكال مجرد الانتقال من رأسمالية المقاولين إلى رأسمالية الدولة. فما هو الفرق بالنسبة للعامل الذى يعمل فى مزرعة أو مصنع، بين أن يكون مستغلاً من الدولة كصاحب عمل، أو من الراسمالى كصاحب عمل؟ هل الحكومات أفضل أو أكثر عدلاً من الأفراد؟ إن جميع الدلائل تشير إلى عكس ذلك. وحتى ما يمكن تحقيقه فى ظل نظام كهذا هو الحد الأدنى من إشباع الحاجات، وليس الحد الأقصى على الإطلاق.

يعانى نظام رأسمالية الدولة من شائبة محددة. فعندما تكون الدولة هى المالك، يوضع كل شىء، من الزراعة حتى البيوت، تحت سلطة مركزية. ويستبعد إدعاء السلطة بأنها تحكم باسم الشعب، ولا يعدو ذلك كونه شكلاً من أشكال الحكم التمثيلى. إن ما يتغير فقط هو بنية النظام التمثيلى للرأسمالية، حيث تستبدل بنظام بيروقراطى (مكتبى) قوى ومركزى يدعى الحكم باسم مصالح الشعب، ولكنه ينتهى إلى الحكم فقط لحماية «حقه» فيه. وهناك نزعات فى البيروقراطيات، سواء كانت بيد الدولة أو بيد أصحاب رؤوس الأموال، بأن تتوسع أكثر. والبيروقراطيات بطبيعتها انتهازية.

ولهذا فهى تقدم مصالحها على مصالح الشعب الذى يفترض فيها أن تخدم مصالحه. وعندما تكون الدولة هى المالك، كأن تملك تعاونية زراعية لا ينتجون لأنفسهم أو لأسرهم، بل للدولة. وإذا سمح للمزارع بقطعة أرض فسوف يعمل قصارى جهده بالطبع من أحلها، مما يضر بالأرض ذات الملكية الجماعية والتى يهدف محصولها لخير المشروع الزراعى بأكلمه.

ماهية الحاجة

الحاجة مشكلة أساسية فى الوجود الإنسانى. وهذه المشكلة يحددها الكتاب الأخضر على الشكل التالى: «إن حرية الإنسان ناقصة إذا تحكم آخر فى حاجته. فالحاجة قد تؤدى إلى استعباد إنسان لإنسان، والاستغلال سببه الحاجة. فالحاجة مشكل حقيقى، والصراع ينشأ من تحكم جهة ما فى حاجات الإنسان». ما هى الحاجة إذن؟ هل هى مادية صرف بحد ذاتها؟ ربما هى بحث عن الإشباع المادى، ولكنها فى الحقيقة شىء يتسامى فوق هذا الأساس المادى.

لو كان الأمر لا يتعلق بظاهرة الوجود السامية، لكان شرب الماء وامتلاك سقف وأربع جدران كافياً للإنسان. ولكن ما إن يشبع الإنسان حاجة واحدة حتى يسعى إلى إشباع حاجة أخرى. وهذه طريقة الإنسان فى تأكيد وجوده والتحكم فيه. إن إشباع حاجة واحدة يخلق البحث عن أخرى.

إن هذا يعنى أن حاجة الإنسان ليست ظاهرة ثابتة بل

عملية. إن صراع الإنسان، مرة ضد الطبيعة التى تسيطر على حاجاته، ومرة ضد إنسان آخر يسيطر على حاجاته بعد أن أخذ دور الطبيعة، هو تأكيد لهذه الظاهرة المتحركة. وبمعنى آخر، إن إشباع الحاجة هو عملية تحرر ذاتى، ولهذا فالحرية والحاجة مرتبطتان بشكل معقد. والوجود الإنسانى هو عملية مستمرة لتحقيق الذات والتحرر. إن حياة الإنسان هى سلسلة مستمرة من خلق الحاجات والتحرر من القيود التى تحول دون هذه الغاية. وهنا تكمن حرية الإنسان. فلا يمكن فصلها عن البحث من أجل إثبات الهوية وتحقيق الذات والتطلعات الفردية. . فإن تشبع حاجاتك يعنى أن تكون حراً.

تعتبر الحاجة قوة دافعة تحث الإنسان على أن ينتج ويبدع ويتطور. ومن جهة أخرى، تهدف إلى الكسب والزيادة، لأن الهدف من وراء كل إنتاج هو إشباع الحاجة. وهذه الجدلية لا يمكن أن تنمو دون وجود الحرية أو حرية الوجود. وجلى، أن الحرية هى الرابط بين الحاجات الحقيقية والحاجات الكمالية للإنسان. وبمعنى آخر، فإن الحرية مسؤولة عن ترجمة الحاجة الكمالية إلى حاجة حقيقية. وحتى توضع هذه الترجمة أو هذا التحول موضع التنفيذ لا بد للإنسان أن يتسامى على حريته لكى يشبع هذه الحاجات. ومن هنا جاء شعار «فى الحاجة تكمن الحرية». إن أكثر الحاجات إلحاحاً على الإنسان هى تلك التى لا يستطيع أن يحققها على الفور. ولذلك فهى تحدٍّ لحريته، وبالتالى لوجوده. وهذا التحدى ضرورى لإثبات حرية الإنسان إذا اختار أن لا يكون معزولاً ومستعبداً وغريباً عن مجتمعه.

إن غربة الفرد عن مجتمعه تعتبر ظاهرة مرضية فى المجتمعات الرأسمالية الشيوعية، كما يذكر الكتاب الأخضر، وأهم ما فى المجتمعات الرأسمالية هو الخلق الجديد والسريع لحاجات جديدة بحيث يزداد الطلب ويفوق العرض الأمر الذى يزيد المربح إلى أقصى حد لذلك تنعكس الآية «الطلب يخلق العرض» إلى «العرض يخلق الطلب». وهذا هو واقع الحال فى أمريكا الرأسمالية حيث ضغط الدعاية والإعلانات فى تسويق السلع يجعل من «الطلب» مسألة مصطنعة إلى الحد الذى يصبح فيه العرض المتزايد هو الطلب. إن الشغل الشاغل لهذه المجتمعات الرأسمالية هو دفع عملية الانتاج الجديد إلى الحد الأقصى. ونتيجة ذلك كله ما يلى:

1 - إهدار الموارد على سلع استهلاكية تنتج بغية تحويل الحاجات المرتبطة بطموحات مستقبلية إلى حاجات حقيقية آنية، دون إعطاء كل الطبقات الاجتماعية وسائل إشباع هذه الحاجات.

2 - تحويل الاقتصاد إلى عملية تنافس غير منظم هدفها الربح.

3 - تحويل عملية إنتاج السلع الاستهلاكية إلى هاجس يخنق الفرد.

4 - الظلم الاجتماعى، حيث لا يتمكن قطاع كبير من المجتمع من تأمين حاجاته، بينما يتأمن لقطاع آخر إشباع هذه الحاجات.

أما فى النظام الماركسى الذى لا يعنى بمقولة «فى الحاجة

تكمن الحرية» لأنه يسعى إلى إشباع الحاجات المادية الثابتة والضرورية، فإن التحكم فى عملية إنتاج الحاجات يصبح أمراً إلزامياً، وذلك بتثبيت حاجات الفرد، وبالكمية والنوعية، وكذلك بطريقة إدارتها مباشرة أو بصورة غير مباشرة من الخارج. وهذه السيطرة بالطبع تتحكم بالفرد وحريته. جرب ذلك بنفسك وأنت ترى: حاول أن تحصل على كوب ماء من صنبور يقف عليها حارس لا يعير أذناً صاغية لحاجتك إلى الماء. وما يحدث هنا أن هذا الوغد قد حد من حريتك كإنسان وامتهن كرامتك. ولنفترض إنه سمح لك بنقطة واحدة فى حين أنك تتعطش إلى كوب، أى أن حاجتك مقدارها كوب، فالنتيجة واحدة. كيف يحق له أن يقدر حاجتك ويحدد ما تريد؟ إن المجتمع الرأسمالى أو مجتمع رأسمالية الدولة (النظام الشيوعى) يفعلان ذلك تحديداً باحتكار تحديد وتقدير إشباع حاجتك.

وعلى هذا فإن النظامين الرأسمالى والشيوعى متشابهان فى نهاية المطاف على الرغم من التناقضات الظاهرية، لأنهما يشوهان الحرية. ففى ظل الرأسمالية لا تكون عملية تصنيع الحاجات تلقائية وطبيعية، فضغط الدعاية والإعلانات والربح يجعل المحتوى الاستهلاكى المصطنع نوعاً من التنافس الخبيث. أما فى الأنظمة الماركسية فإن تحديد الحاجات وإشباعها يتضمن تقييداً للحرية التى يجعل منها النظام الرأسمالى وهماً.

إن الحل هو فى خلق حاجات وإشباعها فى ظل حرية خلاقة. ويبين الكتاب الأخضر ذلك فى شعار «شركاء لا

أجراء»، أى الإنتاج لمن ينتجه. وفى وضع الشركاء لا الخدم - حيث تزول الفوارق بين العامل وصاحب العمل - يتحقق التوازن بين النشاط الخلاق والانتاج. بمعنى آخر، يخلق الإنسان الحاجة التى يستطيع أن يشبعها. إنه الإنسان المنتج بذاته الذى يحدد حاجاته دون أى تدخل خارجى. وهذا يعنى أن الحرية تحدد ذاتها بذاتها. فعندما يتحكم المنتج بما ينتجه ينشأ التوازن بين الحرية والحاجة. وهنا تتطابق الحاجة الضرورية مع الحاجة الكمالية. لذلك فالحاجة ما هى إلا حرية تسعى إلى التسامى على نفسها لتحقق العيش الكريم والتقدم: إن غاية المجتمع الاشتراكى الجديد هى تكوين مجتمع سعيد حر ولذلك فى المجتمع الاشتراكى لا يسمح لأحد، بما فى ذلك المجتمع نفسه، أن يسيطر على حاجة الإنسان. أما فى نظام الأجور فليس هناك سعادة أو حرية لأن العمل مقابل الأجر... هو عمل تنقصه الحوافز وذلك لكون المنتج أجيراً بدلا من شريك... (بينما) كل من يعمل فى منشأة أو هيئة اشتراكية هو شريك فى إنتاجها، وبناء على كل ذلك «فإن غاية المجتمع الاشتراكى الجديدة هى سعادة الإنسان التى يمكن تحقيقها فقط عن طريق الحرية المادية والمعنوية». وهذا هو جوهر نظرية القذافى فيما يتعلق بالمشكل الاقتصادى وحله. ولكنها تذهب أبعد من ذلك لأنها تدعو إلى إقامة نظام اشتراكى يتوقف فيه النقد عن كونه قيمة جوهرية بحد ذاتها. لأن هذه القيمة الجوهرية (وليست العرضية) للنقد هى التى تصور الإنسان خادماً يركض لاهثا من أجل المال كغاية منشودة.

الفصل السابع

نظرية الثورة الشعبية

«إن كل ثورة كانت ذات مرة فكرة في ذهن إنسان واحد، ثم لما وجدت طريقها إلى إنسان آخر، أصبحت مفتاحاً لذلك العصر...»

رالف والدو اميرسون (التاريخ)

«لا بد للثورة منذ بدايتها أن تكون عادلة تجاه المضطهدين والمقهورين....».

بيتر أ. كروبوتكين (لندن تريبيون)

«هناك ثلاث سبل فقط أمام الجماهير للتخلص من شقائها. الأولى والثانية عن طريق حانة الخمر أو الكنيسة، أما الثالثة فعن طريق الثورة الاجتماعية».

ميخائيل باكونين (1882)

«إن الكتاب الأخضر يبشر الشعوب بالهداية إلى طريق

الديمقراطية المباشر وفق نظام بـديع عملى... ولم يبق أمام الجماهير إلا الكفاح للقضاء على كافة أشكال الحكم الدكتاتورية السائدة فى العالم الآن...».

معمر القذافى

إن مفهوم الكتاب الأخضر للثورة أكثر راديكالية ربما من كل المفاهيم القائمة. فالثورة كما جاء فى الكتاب الأخضر تعنى التحـول الجذرى فـى بنـيـة المجتمع الاجتمـاعيـة والسيـاسيـة والاقتصادية. وفوق كل ذلك إعطاء السلطة للشعب: فلا ثورة حقيقية تنصِّب نفسها فوق الشعب، ولهذا السبب فإن الثورات التى تستبدل مجموعة من المالكين بأخرى لا يمكن أن تكون ثـورات حقيقية. وإذا ارتضينـا وجود الـدولة لأنهـا تعبير عن استقلال بلد وسيادته، فإنه من المنطقى أن نرضى بسلطة آلة الدولة على أكثرية المواطنين، وبمعنى آخر، فنحن مجبـرون على أن نرضى بالهيمنة، وحتى بالاضطهاد.

ويرى الكتاب الأخضر أن الدولة فى عالمنا المعاصر تمثل سلطة الطبقات المسيطرة، وأن وجودها مستمد من أوضاع مرتبة بشكل هرمى قاعدتـه طبقة المضـطهدين المستغلين، ورأسـه الطبقات العليا حيث يتربع الحاكم أو الزمرة الحاكمة. وبغض النظر عن كيفية وصول هذا الحاكم إلى السلطة ودون أى اعتبار للقب الذى يحمله، فإنه يتصرف على أساس المفهوم القائل بأن المجتمعـات يجب أن تحكم، أى لا بـد من وجـود حـاكم ومحكوم. وبهذا المعنى، فليس هناك تباين بين نظام سياسى

وآخر طالما أن القاسم المشترك بينهما هو وجود الدولة التى تخضع الشعب لمتطلباتها. أما الحكومات بجميع صورها فيرى الكتاب الأخضر الحكومات لها صفة مشتركة واحدة هى أنها تحكم عوضاً عن الشعب.

إن هم الدولة هو صوغ كل وحدة فى المجتمع فى قالبها. إلا أنه لا يمكن للدولة وهيكليتها أن تستمرا بدون الشعب. والدولة بما ترمى إليه تصبح غاية بحد ذاتها، لأن الأمر متعلق هنا بحاجات الدولة. فمناصرو الدولة، وكذلك الحاكم، يعتقدون أن كل شىء تفعله الدولة هو للصالح العام، وأنه إذا بدا إجراء ما دكتاتورياً فلأنه يخدم الصالح الاجتماعى الأكبر الذى هو فى النهاية لمنفعة الجميع. وهذا هو التعليل التقليدى لوجود الدولة. إن حكمنا على النجاح النسبى أو الفشل النسبى للدولة فى ضوء إرضائها للأهداف الشعبية العامة والمعروفة، يبين أن الدولة مدير عاجز وغير كفء لإدارة المجتمع.

وبناء عليه، فإن الكتاب الأخضر يدعو إلى خلق مجتمع طبيعى مستقل حيث يكون الأفراد هم الفاعلون الرئيسيون فى تقرير ما يناسب حياتهم. وتمثل الثورة فى جوهرها وشكلها، القيم الأساسية القابعة فى النفس البشرية. وبالنسبة لنظرية القذافى، فإن الثورة ترمز إلى الحرية، إلى حق الشعب فى أن يحكم نفسه، إلى حقه فى أن ينظم نفسه، وكذلك حقه فى تدمير صيغة الدولة ـ الحكومة. ولذلك فوجود الثورة والحكومة معاً هو الشذوذ بعينه. وبينما تنادى بعض النظريات بوجوب

إخضاع الفرد للدولة، ينادى الكتاب الأخضر بوجوب تجاوزه لها. وبينما يقول بعض المفكرين «الدولة أولاً» يقول القذافى «ثورة الشعب أولاً وأخيراً». وسوف أحاول أن لا أكتفى بشرح منهجية القذافى الثورية، بل سأقارن هذه المنهجية بمنهجيات ثورية أخرى لكى أبين مزايا طروحات الكتاب الأخضر. فيما يلى العناصر المتكاملة للنظرية العالمية الثالثة كما بينها الكتاب الأخضر:

1 - نظرية مطلقة فى القانون الطبيعى.
2 - نظرية اقتصادية فى المشاركة.
3 - نظرية اجتماعية فى التضامن الإنسانى.
4 - نظرية السيادة الجماهيرية.
5 - نظرية الثقافة الشعبية.
6 - نظرية الثورة الشعبية.

واضح أن النظريات الثلاث الأولى متباينة، بينما الرابعة والخامسة والسادسة هى فى النسيج الكامل للنظرية العالمية الثالثة. وما يهمنا فى هذا الفصل هو النظرية الأخيرة والتى تستند إلى نوعين من التحليل: (أ) نظرية حول دينامية المجتمع الثورى. و (ب) النماذج العملانية التى تصف ما يجب عمله لقيام المجتمع الاشتراكى. إن التباين بين هذين التحليلين ليس حاداً. ومع ذلك فالنماذج العملانية لمراحل الثورة الشعبية، كما وردت فى الكتاب الأخضر، تختلف عن النظريات التقليدية المحافظة كما سنرى ذلك الآن.

يؤكد الكتاب الأخضر بشكل رئيسى على الثنائية بين النظرية والتطبيق كقاعدة وهدف لكل العمليات الإدراكية. النظرية هى نتيجة حاجات وضرورات الحياة الاجتماعية، والتطبيق هو ممارسة تلك النظرية عملياً لإشباع هذه الحاجات الاجتماعية. وهذا الفصل يتناول بالتحليل تكامل النظرية العالمية الثالثة من هذا المنظور.

إن نظرية الثورة الشعبية هى نظرية سقوط النظام السياسى القديم وسيطرته على الشعوب، وعلى المستوى العملانى نظرية استيلاء الجماهير على أدوات الحكم. يقول معمر القذافى: «أداة الحكم هى المشكلة السياسية الأولى التى تواجه الجماعات البشرية... تواجه الشعوب الآن هذه المشكلة المستمرة... إن كافة الأنظمة السياسية فى العالم الآن هى نتيجة صراع أدوات الحكم على السلطة.

«وفيما يتعلق بهذه النظرية يبدو أن المشكلة الجوهرية هى أداة الحكم، على خلاف النظرية الماركسية حيث المشكلة الجوهرية هى نمط الإنتاج الاجتماعى ، وفى الحالة الرأسمالية حيث الهدف المركزى هو الحد الأقصى للربح والأدنى للكلفة (أى استغلال الموارد البشرية والاجتماعية والطبيعية).

ويرى القذافى، وتحديداً بسبب هذه المشكلة ، أن هناك صراعاً مستمراً بين الأنظمة السياسية فى العالم التى تهدف إلى السيطرة على الشعوب. وإن هذا الصراع قد يكون سلمياً أو

مسلحاً. كصراع الطبقات أو الطوائف، أو القبائل، أو الأحزاب، أو الأفراد.. ونتيجته دائماً فوز أداة حكم مما يؤدى إلى «هزيمة الشعب.. أى هزيمة ديمقراطية». وحتى يتغير هذا الوضع على الصعيد العالمى لا بد من الأخذ بمقولة القذافى فى النظرية العالمية الثالثة.

أولاً ـ تصنيفات المنهجيات الثورية الاستراتيجية

من المؤسف أن الكتاب الأخضر لم يقدم إيضاحات وافية عن مختلف الطرق الثورية التقليدية المتوفرة والمطلوبة فى عملية الديمقراطية الاشتراكية الشعبية. وواضح أنه لم يقم بذلك العرض عن وعى وعن قصد، ذلك أن الكتاب الأخضر يعتبر أنه لا يمكن أن تكون هناك إلا طريقة ثورية حقيقية واحدة، وهى المساهمة الشعبية أو الجماهيرية. وهنا لا بد من توضيح الطرق التقليدية هذه على شكل بنود قبل أن تتم عملية التحليل التفصيلى لطريقة الكتاب الأخضر.

ويوجد أساساً أربع طرق ثورة:

1 ـ ثورة من فوق، أمثال ذلك: انتصار البلشفيك على المنشفيك عام 1917، مصر عام 1952 ليبيا عام 1969، أثيوبيا عام 1974.

2 ـ ثورة من الداخل ـ (مثال ذلك: انغولا عام 1975، إيران عام 1978 ـ 1979، نيكاراغوا عام 1979 السلفادور حالياً).

3 ـ ثورة من الخارج (وهذه ليست ثورة تحديداً، بل ثورة مضادة بالمعنى المعروف لأنها تعتمد على الدعم المادى واللوجستى الخارجى لاستعادة النظام القديم، مثال ذلك: الكونتراس فى نيكاراغوا 1983 - 1984، غزو خليج الخنازير فى كوبا 1961، اليونيتا فى انغولا 1976 - 1983. وقد ضمنتها هنا لأنها لا تشكل ثورات حقيقية بالمعنى القاطع والعلمى فى نظر الكتاب الأخضر).

4 ـ ثورة عن طريق الإنتخابات (ثورة لم تكتمل ولم تتوج، مثال ذلك: تشيلى 1970 - 1973، البرتغال 1974 - 1972، اسبانيا حالياً، فرنسا حالياً، ايطاليا حالياً، اليونان حالياً).

ومع أن المنهجية «الثورية» للتصنيفيين الآخرين غير بارزة بقوة فى نظرية القذافى فى الثورة (وخاصة الرابعة)، فسوف نفصلها حتى تساعدنا على توضيح ما جاء فى نظرية القذافى فى الثورة (وخاصة الرابعة)، فسوف نفصلها حتى تساعدنا على توضيح ما جاء فى الكتاب الأخضر.

إن الثورة بحد ذاتها عنصر لا يمكن الاستغناء عنه فى البنية الهادفة إلى إحباط المخططات الشريرة ذات الوجوه الخارجية والداخلية والتى تحيكها الامبريالية والرأسمالية والشيوعية، والفاشية، والرجعية، والتعصبية الدينية.

1 ـ الثورة من فوق:

فى هذا النموذج يجرى اغتصاب سلطة الدولة أو أداة

الحكم من قبل جماعات عسكرية وسياسية تحتل مراكز استراتيجية فى البناء الهرمى للسلطة الوطنية وذلك عن طريق جميع الوسائل الموضوعة تحت تصرفها. ثم تبدأ فى الحال فى تغيير الوضع الاجتماعى الذى كان سائداً من قبل. أهم أمثلة هذا النموذج: ثورة الفاتح فى ليبيا. الثورة البلشفية فى روسيا، ثورة عبد الناصر فى مصر، وثورة الزاحف فى أثيوبيا وفى ليبيا تحرك الضباط الوحدويون الأحرار بسرعة وشكلوا مجلس قيادة للثورة وبدأوا بتحويل مجتمع (الملك) إدريس السنوسى البالى إلى مجتمع جماهيرى فى ضوء مبادىء ثورة الفاتح (سبتمبر) سنة 1969. وتبعاً للسرعة التى يتحرك فيها هؤلاء الثوريون تتم العملية التغييرية عادة بدون سفك دماء، كما حدث فى ليبيا وفى مصر (ثورة عبد الناصر). وكذلك يؤكد الكتاب السوفيات أن ثورة 25 من شهر التمور (اكتوبر) إلى 7 من شهر الحرث (نوفمبر) ربما كانت «أكثر ثورة بيضاء فى التاريخ» . أما ثورة الزحف فى أثيوبيا فقد نجحت دون سفك دماء فقط من شهر النوار (فبراير) إلى شهر الحرث (نوفمبر) عام 1974.

كل ذلك نسميه «ثورة من فوق» لأن الثوريين الذين بادروا بها كانوا على مسافة قريبة من أروقة السلطة، على خلاف النموذج أدناه. ومع ذلك، فإن هذا كله ليس ثورة حقيقية فى معايير الكتاب الأخضر.

2 ـ الثورة من الداخل

فى هذا النموذج تشترك قوى اجتماعية وطنية من

عسكريين ، ورجال عصابات، ومتدينيين، ومثقفين، وفلاحين ، وطلاب فى تنظيمات مختلفة ، فى مهاجمة قلاع البورجوازية والرجعية وجبهات الامبريالية. وفى هذه التشكيلات غالباً ما تسيطر إحدى هذه القوى أو اثنتان منها على جبهة التحالف الثورى. وعلى سبيل المثال فقد تمكنت القوى الإسلامية إيرانية من السيطرة على التحالف الذى جمعها مع الشيوعيين، ومجاهدى خلق، والطلاب ، والعمال ، والقوى العسكرية ، وأدى إلى الإطاحة بشاه إيران رضا بهلوى والسلالة الحاكمة فى عام 1979. وقد حققت الجبهة الساندينية فى نيكاراغوا نصراً مشابهاً عندما تحالفت كل القوى من ماركسيين وكاثوليك ، وطلاب، وعمال، وفلاحين، ورجال عصابات، للإطاحة بديكتاتورية سوموزا. وتبذل القوى الاجتماعية من داخل الأمة كافة جهودها، سلمياً أو غير ذلك، لتستبدل عملاء الرجعية ومشاريعها بمجموعة من التحولات الثورية الضرورية. ومع ذلك فإن هذا النموذج أيضاً ليس ثورة كاملة فى ضوء المفاهيم التى يطرحها الكتاب الأخضر لأن سيطرة الأحزاب السياسية على المجتمع ما زالت قائمة ومشابهة لسيطرة أصحاب المناصب السابقين.

3 ـ الثورة من الخارج

إن هذا العنوان يجمع التناقضات لأنه على الأغلب يعبر عن الثورة المضادة وليس عن الثورة. إنه يتستر على طبيعة الارتباطات الخارجية لأن ذلك يجهض تأكيد الثورة المضادة

على أنها ثورة داخلية حقيقية. إن ما فعلته إدارة ريغان فى نيكاراغوا، مثلاً، وما حاولت أن تفعله مع نقابة التضامن البولندية (عدوة الاشتراكية) أو مع منظمة يونيتا فى انغولا كل هذا يصنف فى خانة هذه «الثورة». وقد تمت تجربة هذه «الثورة» فى بولندا بعد الحرب العالمية الأولى، وفى ايران عن طريق الاتحاد السوفياتى عام 1920. ولا يعترف الكتاب الأخضر بهذا النوع من «الثورة» حتى لو تواجد داخل الأمة ثوريون حقيقيون أقاموا قواعد ثورية لهم فى الداخل والخارج، مثال ذلك الفلسطينيون، ومنظمة سوابو فى ناميبيا. إن ادعاء سلطة الدولة ليس كافياً لتحديد هذه الظاهرة كثورة، وذلك لأن النخبة ستتولى الأمر كله فى نهاية المطاف. وطالما أن الدعم الخارجى فى إطار هذه الثورة يقدم للقوى المتواجدة فى الداخل أو الخارج فهذا أمر طبيعى. إن الفلسطينيين ومنظمة شعب سوابو قد طردوا من أرضهم، وعليه فإن الثورتين تمثلان حركة ثورة شرعية حقيقية. أما فى حال إدعائهما السلطة فإنهما تعتبران من الثورة المضادة أو تفشلان فى إتمام العملية الثورية التى تؤدى إلى إنشاء مؤتمرات شعبية، وذلك فى ضوء النظرية العالمية الثالثة.

وفى المواقف شبه الثورية، كما يقول صموئيل هنتنغتون، نحاول الثورة المضادة وغالباً بدعم خارجى، أن توقف توسع المشاركة السياسية، وتعيد تأسيس نظام سياسى حيث تتركز السلطة فى دائرة صغيرة. إن مصطفى كمال أتاتورك (بانى تركيا الحديثة) على سبيل المثال لعب هذا الدور فى أعقاب سقوط الأسرة العثمانية. وفى هذا النوع من الثورة المضادة توجد قوة

بدون شرعية. وهذا النوع من الثورة المضادة ـ على رغم مظاهر الثورة ـ لا يثير اهتمام نظرية القذافى.

4 ـ الثورة عن طريق الانتخاب

وهذا النموذج أيضاً اسم مغلوط للثورة لأنه لم يحدث حتى الآن أن نجحت ثورة من هذا القبيل على المستوى الوطنى، سوى ما حصل فى سان مارينو (ايطاليا عام 1947) وفى ولاية كيرالا (الهند عام 1957). وهذا الأمر هو سبب رية الكتاب الأخضر فى السياسة الانتخابية. ومع ذلك، توجد أمثلة عديدة شبه ناجحة. مثلاً، يلاحظ مشاركة الشيوعيين والاشتراكيين فى الحكومات الإئتلافية فى: اسبانيا (- 1939 1936) وفنلندا (1945 - 1948)، وتشيلى (1946- 1947 - 1970 - 1973) ، وفرنسا (1945 - 1947 - 1981 - 1986) إيطاليا (1945 - 1947)، وايسلندا (1944 - 1947)، (1956 - 1958)، وغواتيمالا (1950 - 1945)، والبرتغال (1975 - 1079)وأيضاً، لا يهتم الكتاب الأخضر بهذا النوع من «الثورة» لأن منهجيتها زائفة، ولأن الانتخابات تقوى مواقع الأقلية الحزبية بدلاً من إقامة سلطة الشعب. وحتى لو قدر للشيوعيين أو الاشتراكيين الفوز فى الحالات الآنفة الذكر، فإن ذلك كان سيكرس الأحزاب الشيوعية فى السلطة بوصفها أداة الحكم الجديدة.

لا يهتم الكتاب الأخضر بأول نموذجين بشكل جوهرى لأن الثورة التى ينادى بها تعتبر أكثر جذرية (راديكالية) من كل النماذج الأربعة. وبناء عليه، فإن هدف هذا البحث هو تبيان

المنهجية الثورية كما جاءت النظرية العالمية الثالثة. ولأن الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى هى النموذج الوحيد القائم على هذه النظرية تقريباً، فإن رؤية القذافى حول «الثورة الشعبية» تتناول النقاط التالية على وجه التقريب:

أ ـ المثقفون والكتاب والطلبة: وهؤلاء يقوضون دعائم النظام الرجعى وعملاءه وارتباطاته بالإمبريالية، ويوفرون المبررات الإيديولوجية للثورة. إنهم فى بياناتهم العامة وكتاباتهم ومنشوراتهم يؤمنون المبررات الفكرية لضرورة التغيير الاجتماعى والثورة.

ب ـ المحرضون والدعاة: وهؤلاء يستفزون النظام القائم عن طريق خلق مناخات القلق الشعبى بالدعوة إلى الإضرابات والمظاهرات والاحتجاجات... الخ. وبالفعل فقد كان الطلبة فى ليبيا بين عامى 1960 - 1969 يتحدّون النظام الملكى لادريس السنوسى كما جاء فى دعوة أولاد الله. أما المتدينون الثوريون فيقودون حركة الاحتجاج ضد حالة الدجل والنفاق والفساد التى تميز النظام السائد دون أن يصبحوا رجعيين متعصبين.

ج ـ ثوريو الميدان : وهؤلاء يعبئون الجماهير ويضعون البرنامج الثورى، وينسقون العمل الثورى. ثم يقومون بتجهيز التنظيم العسكرى للثورة ويوجهون القتال.. «القتال الجيد» ويخوضون المعارك التى يجب أن تخاض.

د ـ المؤسسون: وهؤلاء يضعون الأسس التنظيمية للثورة

ويكسبونها الاحترام والشرعية. إنهم يقومون بإعداد النظرية الثورية، وعلى حد ما ورد فى سلسلة كتاب الزحف الأخضر، وهو حلقات عقائدية وفكرية حول النظرية العالمية الثالثة، «إن تطوير وتوضيح الإيديولوجية الثورية هو الشرط الأول لخلق التنظيم الثورى وتبلور الخطة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً في المكان والزمان على قاعدة الإيديولوجية الثورية».

ومع أن هذه النظرة تبدو مثالية وغير موجودة فى الكتاب الأخضر غير أنه أمكن استنتاجها من فكر القذافى نفسه. إن النقاط الأربع التى وردت أعلاه لا تنطوى على أى تباين تحليلى فيما بينها. فى اعتقادى إن نظرة القذافى الثورية هى «الاستراتيجية الشاملة للمجتمع».

وبالتالى فالنقاط الأربع تجد مكانها فى المشروع الشامل الذى اقترحه الكتاب الأخضر. وبالطبع فليست هذه النقاط قاسماً مشتركاً بين كل الثورات، كما أن كل بند منها ليس فى حد ذاته كياناً مستقلاً. ومع هذا يحاول الكتاب الأخضر أن يكون محرك المجتمع الشامل - وليس الفئات المنفصلة - فى العملية الثورية. وقد يكون هناك تداخل وتشابك فى وظائف ومهام هذه التصنيفات الأربعة. وهذا يعنى أن القيادة الثورية هى حقاً جماعية (لجنة)، حيث يبرز قائد أو آخر حسب المرحلة الاجتماعية - التاريخية لوضع معين.

وعلى الرغم من كل هذا تبقى الخطوة الأقصر للثورة، لأن إطارها المباشر هو عملية القفزة الواحدة كما سأبين إن مراحل عديدة يتم تجاوزها عند تأطير الثورة الشعبية (اللجان

الشعبية، المؤتمرات الشعبية، الجمعيات المهنية، النقابات، الاتحادات الخ). ولكى يتم تجاوز مراحل الثورة العديدة، فهذا يعنى أنه لا بد للنخبة القابضة على السلطة فى مجتمع اللاجماهيرية أن تخلق بإرادتها الثورة الشعبية، وإلا فسيضطرها الشعب على ذلك. وقبل أن ننظر فى إمكانية تطبيق اقتراح كهذا، لا بد من دراسة طروحات القذافى فى النظرية العالمية الثالثة مقابل النظرية الماركسية.

ثانياً ـ المذهب الستراتيجى: نظرية القذافى مقابل الماركسية ـ اللينينية.

يرى الكتاب الأخضر إنه ليس هناك اختلاف تحليلى بين شكلى الثورة السياسي والعسكرى لأن السلطة والسلاح يجب أن تتواجد فى يد الشعب، أى أن الجماهير تتولى السلطة وتختفى النخبة. ولذلك فإن هدف الاستراتيجى الثورى هو تطوير مذهب ثورى استراتيجى يستوعب بشكل فعال انتقال السلطة السياسية والعسكرية والاقتصادية من أيدى النخبة إلى يد الشعب. ولكن كيف يتم ذلك؟.

إذاً، يعيد الكتاب الأخضر التشكيل النظرى للإجراءات التى اتخذتها ثورة الفاتح لنقل سلطة الدولة من النظام الملكى وتحالفه مع القوى الأجنبية إلى الضباط الوحدويون الأحرار ثم إلى مجلس قيادة الثورة، وأخيراً إلى الجماهير. (وحتى فى ليبيا لا يعتبر هذا التحول ناجزاً فى صورته النهائية حتى الآن). وعلى الصعيد العملى، فإن ذلك يعنى أن هناك أولويات تاريخية

أقرت بشرعية مبادىء الكتاب الأخضر. ولهذا يؤكد الكتاب الأخضر أنه ليس هناك ثورة ديمقراطية ناجزة دون مشاركة الجماهير. إن الثورة تحرك كل شيء في كتاب القذافي. وإنها الفكرة الثورية التي يغرسها في الجماهير التي بدونها ـ كما يقول الكتاب الأخضر ـ لا إمكانية لثورة حقيقية.

ليس ذلك صحيحاً تماماً، على حد قول فلاديمير ايليتش لينين. تقول النظرية الماركسية ـ اللينينية أن «حزب الطبقة» أو «الحزب الطليعي» هو العنصر الحاسم في المذهب الثوري الاستراتيجي وفي الممارسة. وبالطبع يستطيع البلاشفة أن يشيروا إلى الإنجازات التي كانت محط أنظارهم، وإلى صحة المواضيع التي طرحوها نظرياً وعملياً. ويجرأون على القول أيضاً أن نموذج حركة الضباط الوحدويين الأحرار الذي مهد الطريق إلى قيام ليبيا الجماهيرية كان بفضل تنظيم تمتع بخصائص الحزب اللينيني. ولم يشكل دعم الأغلبية ، أو الدعم الجماهيري، في نظر الماركسيين ـ اللينيين، عاملاً تاريخياً حاسماً وكان سبب ذلك أن لينين وضع ثقة كبيرة في تنظيم حزب سري صغير اتصف بإلتزامه الصارم بالنظام ـ «الهيئة العامة للبروليتاريا» . وقد احتقر لينين عفوية الجماهير أو إرهاب «النارودنيين» إن وجدت الحاجة إلى تنظيم ثوري فلا بد من حزب طليعي. (القذافي ـ كما كان ماركس ـ ملتزم بالتغيير الاجتماعي للإنسان أولاً. وإن الثورة في نظرهما هي الثورة الاجتماعية وليست الانقلابات أو التغييرات السياسية الأخرى في النخبة الحاكمة). ومن هنا قيمة الكتاب الأخضر والبيان

الشيوعى. ولكن القذافى يسلم أيضاً بحركة ثورية تغتصب سلطة الدولة كمرحلة أولى أو ثانية بإتجاه «عهد الجماهير».

وعلى أية حال، فبالنسبة للينين، يجب أن لا تفهم كلمة «الأكثرية» بمعناها الصورى، لأن الأكثرية لا تعد بل تستمال، ولهذا فقد رأى لينين إنه لا بد للبلاشفة من استلام السلطة، بينما يرى القذافى أنه «لا بد للجماهير من ممارسة السلطة». ويؤكد الكتاب الأخضر بحزم أن الجماهير هى العمود الفقرى فى أى عملية ثورية متكاملة. وتوضح عبارة لينين التالية عكس هذا القول: «وفروا لنا تنظيماً من الثوريين فنقلب كل روسيا رأساً على عقب». وتبقى الثورة هى الموضع الأهم فى فكر كل من القذافى ولينين. وكما فى الماركسية، تقدم النظرية العالمية الثالثة إطاراً يتجاوز التنظيم السياسي ويتضمن مختلف نواحى الحياة الاجتماعية. ومع ذلك، فالفروقات بينهما كبيرة. فبينما هناك أشكال عديدة ومختلفة للماركسية - التروتسكية، والستالينية، والماوية، فإن نظرية القذافى العالمية الثالثة ما زالت تتمتع بوحدة شاملة كاملة. ولكن هناك فروقاً واسعة على الصعيد النظرى بينهما سأشير إليها فى السياق الأخير من هذا الفصل.

واضح إذن، أن الوضع مختلف بين النظريتين كما يراه الماركسيون اللينينيون. وعلى حد قول لينين: «عندما تغير الملايين - فى سبيل هدف واحد تحركه إرادة واحدة - مكان وطريقة نشاطاتها، وتغير أدواتها وأسلحتها تبعاً لتغير الأوضاع

ومتطلبات الصراع، فهذا هو التنظيم و «الحزب» مرن، وفى الوقت ذاته قادر على إعطاء الملايين إرادة واحدة». يرى الماركسيون ـ اللينينيون أن الثورة هى عملية نقل السلطة من طبقة إلى طبقة. . من البورجوازية إلى البروليتاريا. وهذا التغير الاجتماعى فى ميزان القوى يسير من الأوضاع الدنيا إلى «العليا». وهناك أربع مراحل مختلفة فى العملية الثورية كما يراها الماركسيون ـ اللينينيون:

1 ـ حالة من عدم التوازن لصالح الجهاز الحاكم.
2 ـ حالة من التوازن.
3 ـ حالة من عدم التوازن لصالح المتمردين على النظام.
4 ـ حالة من الانسجام اللاطبقى، حيث تبلغ الاشتراكية ذروتها فى المرحلة الشيوعية.

بينما فى الكتاب الأخضر تقتضى «الطريقة المباشرة» قفزة واحدة فقط:

من حالة التوتر وعدم الاستقرار (الديكتاتورية) إلى حالة الانسجام (عصر الجماهير).

والآن، أية منهجية هى الصحيحة؟ إن منهجية لينين هى الأسهل من حيث التنظيم والقيادة، وربما أكثر فعالية من حيث القدرة على التحرك السريع ولكنها أيضاً تتضمن خطر الإنشقاق الدائم فى المجتمع الدائم، إذ أن من هم فى داخل الحزب ومن هم فى خارجه يشكلون جماعات معادية يواجه بعضها بعضاً. والحقيقة، إن ماركس هو القائل «إن المجتمع ككل

عرضة لمزيد من الانشقاقات التى تنتهى بوجود معسكرين كل منهما معاد للآخر، أو طبقتين كبيـرتين تقفان وجهـاً لوجـه: البورجوازية والبروليتاريا. وعنـدما تـزال البورجـوازية، تـواجه البروليتاريا (فى منظمات الحزب الطليعى) من قبل البروليتاريا (خارج الحزب). ومن المؤكد أن هناك بروليتاريا خارج الحزب حتى فى الاتحـاد السوفيـاتى على سبيل المثـال. علماً، أن المـاركسيين ـ اللينيين يشددون على ضـرورة الوجـود الـدائم للبروليتاريا «الحقيقة» وهذا هو الخطر. جماعات ستقف بوجه جماعات أخرى. وقد تبـدو طريقـة النظريـة العالميـة الثالثـة طوباوية، وفى المقابل، لو لم تطبق تلك الظروف التاريخية، حتى ولو بقيت فى الإطار النظرى سليمة وصحيحة. وبمعنى آخر، فقد ثبت بالدليل القاطع مدى إمكانية هذه النظرية عملياً (تعدد نشاطات الجماهير دون تدخل الحزب الـطليعى برسم برامجها أو توجهها). هناك أربع ثورات مميزة: الثورة الفرنسية، والثورة الروسية، والثورة الجماهيرية (ليبيا)، والثورة الإسلامية (ايـران). وإذا كـانت الثـورة الإسلاميـة هى ثمـرة العمـل الجماهيرى، فإن ثورة النظرية الثالثة تطالب بضرورة بزوغ عصر الجماهير، علماً أن ثورة الفاتح فى ليبيا لم تكن ـ من الناحية الفنية ـ ثورة جماهير على الطريقة الإيرانية . . لم تتوقف الثورة الاسلامية على طريق الجمهورية التقليدية؟.

ومهما يكن، فإن طريقة الكتاب الأخضر تملك إمكانيات ثورية أكبر فى توحيد المجتمع تحت راية النظرية الجماهيرية بدلاً من راية التنظيم أو الشعار الحزبى كما يطالب الماركسيون.

ومن خلال النظرية العالمية الثالثة يتفتت المجتمع كما هو الحال من خلال نظرية الحزب. ومع هذا، فكلتا النظريتين دعوة للثورة العالمية. وفى الواقع تشكل النظريتـان مجموعـة من العلائق المنطقية يربطها مفهوم تجريبى لسيادة الدولة أو السيادة الشعبية، وكلاهما تحاول إثبات رؤيتها الدائمة حول العقائد الثـورية، على الرغم من أن الماركسية تبدو وكأنها استنفذت كل طاقتها. وقد قال لينين نفسه «لا يمكن أن يكون هناك عمل ثورى دون نظرية ثورية» والماركسية كنظرية ثورية قد توقفت على الطريق إلى الطوباوية. لقد بنيت الثورة البلشفية فى روسيا على رصيد جبـار من المبادىء والفلسفـة، والتنظيـر، بينما قـامت الثورة الجماهيرية قبل أن تتم بلورة النظرية العـالمية الثـالثة ويعلن عنها. ومنذ ذلك الحين، ما زالت الأعداد الغفيرة من الشعب تؤيد وتساند هذه النظرية، علماً أن هيكليتها أبسط إذا قورنت بـالماركسيـة. وعلى الرغم من حجمها الكمى، فـإن النظريـة الماركسية ـ اللينينية تعانى من عيب خطير نظراً لولائها المقدس لمجتمع الحزب السياسى، وهكذا تعيد ظاهرة الحزب السياسى السائدة فى المجتمعات الرأسمالية. وتحذر النظريـة العالميـة الثالثة من إنشاء الأحزاب لأن ذلك معناه تقسيم المجتمع، حيث النتيجـة النهائيـة هى خلق جماعـات الأقلية المتنـافسـة على المصالح الخاصة. ولذلك، فكلا النظريتين تؤثر باستمرار فى التكتيك والاستراتيجية، ولكن بإتجاهين مختلفين: الماركسية ـ اللينينية بإتجاه حكم الأقلية الحزبية، ونظرية القذافى باتجـاه حكم الجماهير.

وهكذا فنظرية للحزب، وأخرى للجماهير. . واحدة لفئة

أو جماعة، والأخرى للجماهير كافة. وتتمتع كلتا النظريتين بصفة الدولية في الرؤية والهدف والمقاييس. وقد رفع لينين راية الأممية عالياً بتأكيده، إن هناك نوعاً واحداً فقط من الأممية الحقيقية، ألا وهو العمل الدؤوب لتطوير الحركة الثورية والكفاح الثوري في كل بلد، والدعم الفعلي عن طريق الدعاية والتعاطف والمساعدات المادية، لهذا الكفاح وهذا الخط فقط، في كل بلد دون استثناء. أما النظرية العالمية الثالثة فدافعها قوة أكبر وهدف أكبر، لأنها لا تخاطب الطبقات بل جماهير الشعوب كافة. إن حدودها عالمية على الرغم من نشأتها في أرض عربية، وتحديداً الأرض الليبية، وهي أممية في توجهها منذ البداية. وبالنسبة للماركسية ـ اللينينية فليست الأممية فقط في التضامن والأخوة مع الطبقة العاملة، ولكنها سياسة حقيقية تخدم القضية العامة للثورة. وهذا ما تنادي به النظرية العالمية الثالثة، وأكثر من ذلك هي نموذج لتوحيد قوى الثورة، وحرية وتعبير طبيعي قائم على العرف والعادات أو الدين. ومن حيث الأبعاد تشتمل النظرية العالمية الثالثة على رؤية أوسع وجغرافية أكبر، وأفق أعرض.

لا بد للصيغة الماركسية ـ اللينينية من الكفاح المستمر لإيجاد الصفات التقليدية الأصيلة للعرف والولاء التي تحافظ على لحمة المجتمع، بينما تدعو النظرية العالمية الثالثة منذ البداية إلى اعتبار العرف من المعطيات الثابتة في المجتمع. ولهذا تقول نظرية القذافي: «إن الشريعة الطبيعية لأي مجتمع هي العرف أو الدين». وفي هذا المثال يكون الولاء لعادات وتقاليد المجتمع، وليس الولاء الذي سببه أداة الإكراه، سواء

كانت من جماعة أو من خرافة دستورية. أما فى الماركسية ـ اللينينية فيتدفق الولاء إلى الأعلى من القاعدة الهرمية للحزب. وفى الكتاب الأخضر يتدفق الولاء عبر المجتمع ككل. غير أن عمودية الماركسية اللينينية لا توصل إلى السماء، بينما أفقية القذافى متماسكة بأواصر السماء الاجتماعية ـ لأن النظرية العالمية الثالثة تتوسل الدين فى المجتمع الثورى، إذ لا بد لكل مجتمع ديمقراطى حقيقى أن يكون مبنياً على المصدر الذى أساسه العرف والدين.

ثالثاً ـ الدين والثورة

يرى الماركسيون أن الثورة هى عملية تحرر شاملة، أى أن الإنسان خيِّر وعقلانى، ولكنه معزول ومضطهد فى ظل الأوضاع الاجتماعية للرأسمالية والعرف والدين. وتتضمن هذه النظرة، مع إنها قوة أساسية بشكل عام، إحدى نقطتى الضعف فى الماركسية ـ اللينينية حول الثورة: النفور الواعى تجاه الدين. ومن ناحية أخرى، فإن أحد أهم وأقوى العناصر فى نظرية القذافى العالمية الثالثة هو الاعتراف الواعى بالدين وقبول دوره فى المجتمع الثورى. وبهذه النقلة أبطلت نظرية القذافى المشكل الكامن فى الرجعيات الدينية (مثال ذلك جنوب أفريقيا، أو اسرائيل) وساندت الثوريين المتدينين (كما فى الجماهيرية الليبية). ويقول القذافى فى الكتاب الأخضر: «الدين احتواء للعرف. والعرف تعبير عن الحياة الطبيعية للشعوب، إذن الدين المحتوى للعرف تأكيد للقانون الطبيعى». إن العرف أساسى للمفهوم العام للدين. والدين فى ضوء

النظرية العالمية الثالثة يعترف ويقر بوجود سلطة أعلى من العقل البشرى. وقد أخفق كانط فى أن يرى ذلك فى مقالتيه «نقد المنطق البحت، ونقد المنطق العملى». وتعارض النظرية العالمية الثالثة فصل الإنسان عن الايمان الذى توارثه عن أجداده، لأنه فى حال فقدانه لهذا الإيمان فلن يجد شيئاً يملأ هذا الفراغ إلا النزوع بإتجاه الديكتاتورية. إن رفض العقيدة الدينية، الذى يتناقض مع غرائز الإنسان الطبيعية وتفكيره، على حد قول النظرية العالمية الثالثة، لن يكون مقبولاً من الجماهير، لأن هذا الدين ليس من الديانات الأثرية البالية التى تتعفن بمرور الزمن. إنه دين نابض بالحياة ويرفض أى وساطة بين الإنسان وخالقه.

وبعد، فالدين (وخاصة الإرساليات المسيحية فى دورها التاريخى الاستعمارى فى أفريقيا) غالباً ما يكون واجهة للسياسة الرجعية. فقبل الثورة الفرنسية، كانت الكنيسة كمؤسسة دينية تعارض الثورة الفرنسية حتى قبل أن تشهد حكم الإرهاب. ومع هذا فالدين قدر على أن يلعب دوراً ثورياً. وكما قال غانتر ليوى: «الدين قد يكون دعامة للمؤسسات الاجتماعية القائمة، وقد يكون قوة ثورية ، لأنه يتضمن عناصر التكامل والوحدة، كما يتضمن عناصر التغيير الجذرى» ولنضرب مثالاً فى تعامل الرجعية الدينية، فى عام 1935 آزرت كنيسة الروم الكاثوليك الحكم الإيطالى الفاشى فى عهد موسولينى خلال غزوه لأثيوبيا، حيث تم إلقاء القنابل والغازات السامة على شعب أعزل. ويلاحظ فى وقتنا الراهن هذا كيف يحاول الإعلام الغربى والحكومات الغربية واليمين المتدين الجديد فى أمريكا (أى

المسيحيون الصهيونيون) ـ كيف يحاولون مساندة وحث البابا والكنيسة الكاثوليكية على الوقوف فى وجه النظام الشيوعى فى بولندا. وكيف أن حركة التضامن كانت تستخدم كأداة ضد النظام الشيوعى البولندى، علماً أن بعض مطالبها كانت ثورية تماماً. ولمزيد من الأمثلة حول استخدام الدين كوسيلة رجعية، فليس هناك أوضح دليلاً من استغلال الدين من قبل الصهيونية ونظام التمييز العنصرى فى جنوب أفريقيا، حيث يتم تسخير الدين لصالح الفاشية والتعصب العرقى. وربما من أجل هذه الممارسة، اعتبر ماركس أن «الدين أفيون الشعوب». ولكن الدين، فى الحقيقة، هو استجابة للحياة وليس وصفاً لها. ولهذا يبقى حيوياً حتى فى المجتمع الثورى، شرط أن لا يسيطر رجال الدين والوسطاء النفعيون على المبادىء الروحانية ليحتكروها أو يتحكموا بالحياة الروحية لتوجيهها غير وجهة الدين الحقيقية. يجب أن تكون سلطة الشعب هى السلطة الوحيدة الحقيقية التى تشرف على النشاطات الدينية فى الأمة. هذا ما تقوله النظرية العالمية الثالثة. (فالشعب هو الذى يقوم بتأدية الشعائر الدينية فى الكنيسة أو الكنيس أو الجامع). وأكثر من ذلك، إنها مسؤولية الفرد عن حياته الروحية وتجربته الدينية.

قبل انحراف الكنيسة الكاثوليكية عن الدين المسيحى (نظراً لارتباطها تاريخياً مع قوى الاستعمار والإمبريالية) كان حكمها على الحرب مثلاً ما جاء على لسان القديس أوغسطين. صاحب نظرية «الحرب العادلة» التى أعطت الشرعية الأخلاقية للحرب ضد العدوان، شرط أن يكون الهدف منها استعادة السلام والعدل والرحمة. أما اليوم فمن السهل على البابا أن

يسافر إلى نيكاراغوا ويقرع الساندينيين على ثورتهم« الماركسية ـ الكاثوليكية» دون أن يفعل الشيء نفسه مع النظام الانجيلي في غواتيمالا لإعدامه المتمردين في تحد واضح للنداء البابوي بالكف عن ذلك، إنه أسهل على البابا أن يقوم بذلك من أن يسكت عن إدارة ريغان لتدخلها الإمبريالي في أمريكا الوسطى (هندوراس ، ونيكاراغوا ، وغواتيمالا ، والسلفادور) وعن غزو غرانادا. وفي عام 1983 كما في العام 1979 تجاوز البابا ذو الأصل البولوني حكومة وشعب بولندا عندما انتقل من القضايا الدينية إلى سياسة السلطة في محاولة منه لتحويل سلطة الشعب إلى سلطة الكنيسة. إن هذه الممارسات والنشاطات الدينية أصبحت مشبوهة لأنها تضر بسيادة الدولة وبالمجتمع بشكل عام، على الأقل في بولندا ونيكاراغوا. ولكن الدين قادر على أن يلعب دوراً ثورياً شرعياً حقيقياً (كما حدث مع عمر المختار في تصديه للفاشية الإيطالية ، أو آية الله الخميني في إيران).

وإذا كانت الحكومة هي الشعب، كما أوجب ذلك الكتاب الأخضر وليس بالمفهوم الأمريكي فلا بد أن يكون الدين في أيدي الشعب وربما يكون نابليون قد حاول التعبير عن نفس الفكرة ـ وإن يكن بفكر حكومي غير جماهيري ـ عندما قال: «لا بد أن يتمسك الشعب بالدين. ولا بد للدين من أن يكون في عهده الحكومة». ودلالة ذلك أن دين الدولة يكون شرعياً إذا تطابقت سلطة الدولة مع سلطة الشعب. وحيث يكون ذلك، فلا وجود لامبراطورية متراصة كتلك التي تمتعت بها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أو الكنيسة الانجليكانية في انجلترا. سيكون الدين كما تراه النظرية العالمية الثالثة علاقة بين المتعبد

وخالقه ومصدراً لشريعة المجتمع. إن الدين فى الحقيقة هو علاقة ديمقراطية بسيطة بين الخالق والإنسان (حيث الإنسان حر فى اختياره). وتؤكد النظرية الثالثة أن من ينصب نفسه وسيطاً فى هذه العلاقة يشوه طبيعتها ويعكر صفوها.

إن المتدين الحقيقى يبحث عن الدين الحقيقى. مثال ذلك ما حدث إبان الفتح الاسلامى عندما اعتنق مسيحيو سورية ومصر الإسلام بمحض اختيارهم وتخلوا عن الدور الدينى الارثوذكسى لبيزنطة، وقد فعل الشىء نفسه كثير من اليهود. حتى فى الأندلس حيث أقام المسلمون مملكة فى جنوب أسبانيا، بقيت الكنائس المسيحية مفتوحة. لقد كانت روح التسامح الإسلامى فى كل مكان. إن التفوق الفكرى والتجارى للعرب فى القرنين التاسع والعاشر للميلاد قد جعل تلك الحقبة العصر الذهبى للاسلام. إن السهولة فى اعتناق اليهود والمسيحيين والوثنيين للدين الإسلامى تعكس مرة أخرى أجواء الحرية الكاملة حيث يكون الإنسان مسؤولاً أمام ربه. يقول محمد حسنين هيكل فى كتابه (حياة محمد): «.. فلا رسل المسيح أمراء الكنيسة، ولا أى إنس أو ملاك أو جن يمكن أن يكون وسيطاً بين الإنسان وخالقه. فأمام الله وأمامه فقط يقف الإنسان مسؤولاً عما قدمت يداه. فعمل الإنسان فقط هو شفيعه» وبالطبع فقد يكون الأمر معكوساً، ويتحول بعض المسلمين إلى نصارى، أو بعض اليهود إلى مسلمين.. الخ. ويلاحظ أن بعض الديانات والطوائف أكثر ثباتاً من الأخرى فاليهودية هى الأقل ثباتاً، بينما الإسلام هو الأكثر استقراراً، وبينهما تقع البروتستانتية والكاثوليكية. من الغريب أن عدداً

كبيراً من الماركسيين ـ اللينيين هم من أصل يهودى ، بينما معظم المواطنين هم من البروتستانت أو الأورثوذكس أو الكاثوليك أو المسلمين أو اليهود أو من أصول أخرى. وبينما ينتقل معظم القادة الثوريين الذين هم من أصل يهودى إلى الإلحاد، فإن كل المسلمين الثوريين تقريباً يحتفظون بالتزاماتهم وواجباتهم الدينية.

وبطريقة مماثلة يكتب القذافى فى النظرية العالمية الثالثة حول الحرية غير المقيدة ـ حيث يشير إلى أن التشريع المقدس للإنسان هو الدين لأنه هو فقط وليس شيء غيره يربط الإنسان بالله. ولهذا السبب نادى القذافى بضرورة وجود الدين فى المجتمع الثورى، وذلك بغية إعادة تنظيم أخلاقية ومبادىء العدالة. وهذا لا يعنى أن سلطة المؤسسات الدينية ستزداد بما يتناسب مع السلطة الزمنية ، أو ستتناقص تبعاً لذلك. ليس لأى سلطة، سواء أكانت دينية أو زمنية، أن تكون على حساب الأخرى، فكلتا السلطتين تكملان بعضهما الآخر وإن كانتا منفصلتين. وكما يجب على السلطة الزمنية أن تحفظ السلطة الروحية وتوفر لها الجانب المادى، فإنه يجب على السلطة الروحية أن تحفظ السلطة الزمنية وتوفر لها الدعم المعنوى. هذا مع ضرورة التنويه بأن الدين الاسلامى بالذات لا يحتوى مثل هذا التصنيف وأن السلطة الروحية هى لله وحده. ويجب الا يكون طرح القذافى مستغرباً ومفاجئاً. فقد جاء على لسان المؤرخ الفرنسى جول ميشيليه «أن الثورة الفرنسية لم تشأ أن تتبنى كنيسة ما، لماذا؟ لأنها كانت كنيسة فى حد ذاتها». وقد

كان مرد ذلك إلى ما أوضحه دى توكفيل حين لاحظ أن كثيرين من الشعب الفرنسى «لجأوا إلى الدين الذى ـ كما فعل الإسلام حين سيطر على الدنيا ـ قدم رسلاً ومحاربين وشهداء». وهكذا كانت الثورة الفرنسية، برغم أهدافها السياسية، تقوم بوظيفة الثورة الدينية. إن وظيفة الثورة هى تطهير المجتمع من الأمراض الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أما وظيفة الدين فهى تنقية الروح وغسل المجتمع من المشاكل المادية والفساد المادى.

وفى المحطة الأخيرة، فالدين مسألة جوهرية ومركزية فى الكتاب الأخضر وإذا لم يخصص للدين فى الكتاب الأخضر فصل قائم بذاته، إلا أنه يبقى بالنسبة للنظرية العالمية الثالثة عنصراً مهماً، وليس كما كتب ماركس. «الدين هو تنهد الإنسان المضطهد، ومشاعر العالم الذى لا يرحم... إنه أفيون الشعوب». ولكن ماركس لم يذكر أن الحكم المنفصل عن الدين ينزع باتجاه الديكتاتورية، كما جاء على لسان القذافى. وهذا لا يعنى قطعاً أن النظام الدينى قد لا يتجه إلى الديكتاتورية. فالفاشية كانت تحكم تحت ستار الدين. ولذلك ترى النظرية العالمية الثالثة أن الدين يلعب دوراً مهماً بالاشتراك مع القانون الطبيعى والعرف فى الحلول مكان الدستور الوضعى الذى يحكم المجتمع. فالدين سابق للدساتير، وبالتالى هو ناسخ لها.

رابعاً ـ هيكلية أو بنية السلطة الثورية

ينظر الكتاب الأخضر إلى الدولة ككيان لا إجتماعى (يتناقض مع الأسرة والقبيلة والأمة) ويصفها بنظام سياسى

واقتصادى، وأحياناً عسكرى غير ذى ارتباط بالإنسانية. ولا يعتبر القذافى أن الدولة مجرد انعكاس أو نتيجة لواقع مادى. ولذا فهو لا يقر بضرورة إزالتها كما يفهم من الماركسية. ويؤكد الكتاب الأخضر ضرورةبقاء الإنسجام بين الكيان السياسى والكيان الاجتماعى، لأن أى صراع طويل بينهما يؤدى إلى تدمير الكيان السياسى لصالح الكيان الاجتماعى. وحتى يتم تلافى هذا التناحر بين القطاعات المختلفة فى المجتمع لا بد من تحويل كل الموارد المادية والمعنوية إلى الجماهير الشعبية.

وهنا لا يبرز المشكل حول بقاء الدولة أو عدم بقائها. فهذا يكون فقط فى حال سيطرة الدولة على مصالح الشعب وحقوقه وحرياته. وفى هذه الحالة لا تكون الدولة مجرد كيان معنوى قائم بذاته. بل تكون كياناً مجسداً فى عدد من الهيئات والتنظيمات الحكومية. والمؤسسات ذات السلطة، والأحزاب السياسية والطبقات. ويكون الشعب فى هذه الحالة فى موقف الضعيف أمام الدولة. ولذلك فإنه يصعب فى المفهوم التقليدى لأنظمة الرأسمالية والماركسية، أن يتم التمييز بين الدولة والحكومة، أو بين الدولة والطبقة المسيطرة.. الخ. ومن الطبيعى أن وضعاً كهذا يعلل ظهور الدولة بصفتها حاصل التراكمات للقوى الموجودة فى المجتمع. وهذا ما أصبح شائعاً حينما يقال فى الأنظمة التقليدية عن دولة بورجوازية أو دولة بروليتارية بأنها أداة للديمقراطية، وهذا هو الجوهر الحقيقى للأنظمة التقليدية. إن مؤسسات الدولة تحل محل الشعب فى عملية صنع القرارات. إن دولة قوية تؤدي حكماً إلى قيام حكومة قوية، حيث النتيجة وضع ضعيف للشعب.

ولحل هذه المشكلة يقترح الكتاب الأخضر أن يكون الشعب هو أداة الديمقراطية وراسم صيغتها، وليس هناك من مؤسسة تنوب عن الشعب فى ممارسة الديمقراطية. ولأن السلطة فى يد الشعب، لا تستطيع أى سلطة أخرى، حزبية أو طبقية أو مؤسساتية أن تسيطر على إرادة الجماهير. وبناء عليه، فأى حديث حول إزالة الدولة يعتبر فى غير محله فى نظام الجماهيرية الذى يقترحه الكتاب الأخضر لأن وجود السلطة الشعبية يبطل على الفور وجود الدولة بالمعنى الحكومى ويلغيه. أما فى المفهوم الماركسى فتختفى الدولة عن طريق تلاشيها التدريجى. ولهذا تنادى مبادىء النظرية العالمية الثالثة بإنشاء بنية السلطة الشعبية.

وتكون هذه الهيكلية فى صورة مؤتمرات شعبية أساسية، ومؤتمر شعب عام .

ويحدد الكتاب الأخضر ذلك بقوله:

«يقسم الشعب إلى مؤتمرات شعبية أساسية ويختار كل مؤتمر أمانة له، ومن مجموع أمانات المؤتمرات تتكون مؤتمرات شعبية غير الأساسية. ثم تختار جماهير تلك المؤتمرات الشعبية الأساسية لجاناً شعبية إدارية لتحل محل الإدارة الحكومية، فتصبح كل المرافق فى المجتمع تدار بواسطة لجان شعبية، وتصير اللجان الشعبية التى تدير المرافق مسؤولة أمام المؤتمرات الشعبية الأساسية التى تملى عليها السياسة وتراقبها فى تنفيذ تلك السياسة، وبهذا تصبح الإدارة شعبية والرقابة

شعبية، وينتهى التعريف البالى للديمقراطية الذى يقول (الديمقراطية هى رقابة الشعب على الحكومة) ليحل محله التعريف الصحيح وهو (الديمقراطية هى رقابة الشعب على نفسه).

إن المواطنين جميعاً الذين هم أعضاء تلك المؤتمرات الشعبية ينتمون وظيفياً أو مهنياً إلى فئات مختلفة.. لذا عليهم أن يشكلوا مؤتمرات شعبية مهنية خاصة بهم، علاوة على كونهم مواطنين أعضاء فى المؤتمرات الشعبية الأساسية أو اللجان الشعبية.. إن ما تتناوله المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية يرسم فى صورته النهائية فى مؤتمر الشعب العام الذى تلتقى فيه أمانات المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية. وإن يصيغه مؤتمر الشعب العام الذى يجتمع دورياً أو سنوياً يطرح بالتالى على المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية ليبدأ التنفيذ من قبل اللجان الشعبية المسؤولة أمام المؤتمرات الشعبية الأساسية».

فى الجماهيرية الليبية- على سبيل المثال- يتكون كل مؤتمر شعبى أساسى من حوالى 4000 عضو، يختارون من بينهم لجنة عاملة من حوالى ثمانية أعضاء. وهذه الأمانات هى الأجنحة الإدارية فقط للمؤتمرات الشعبية الأساسية، وتلتقى مع بعضها ومع أمانات المؤتمرات الشعبية المهنية وأمانات اللجان الشعبية التنفيذية لتشكل مؤتمر الشعب العام. ونعلم، يوجد

فى الجماهيرية الليبية 187 مؤتمراً شعبياً أساسياً على المستوى المحلى. وسوف يزداد هذا العدد أو ينقص تبعاً لحجم المجتمع.

إن عملية إحصائية بسيطة توضح الأمر كله: 187 مؤتمراً شعبياً أساسياً مضروباً بـ 4000 عضو، يكون الحاصل 748000 عضواً. وإذا كان عدد السكان 3 ملايين نسمة - يستثنى منهم الأطفال، والطلبة الذين يدرسون فى الخارج، والمرضى والمسنون الذين لا يستطيعون حضور المؤتمرات الشعبية الأساسية - فإن رقماً بحدود 748000 مواطن يشتركون فى صنع القرار فى الجماهيرية الليبية يعتبر عالياً جداً. وعلى أية حال، فإن 187 مؤتمراً شعبياً أساسياً يرسلون وفوداً (أمين المؤتمر الشعبى الأساسى وربما يرافقه الأمين المساعد) تقدم القرارات إلى 46 مؤتمراً شعبياً للبلديات، وهى بدورها ترسل وفوداً إلى مؤتمر الشعب العام، وهذا الأخير يختار الأمانة العامة، التى تختار بدورها الأمين العام. إن هذا هو النظام الذى يقول فيه الكتاب الأخضر: «المؤتمرات الشعبية هى الوسيلة الوحيدة للديمقراطية الشعبية». وهذا ليس إلغاء كاملاً للتمثيل، إنه الصورة التى تبدو أكثر كمالاً، لأن المجتمعات الحديثة بحاجة دائماً إلى شكل من التمثيل. إن النائب فى هذا النظام لا يعدو كونه موفداً، أى صلة وصل بين الشعب الذى اختاره ومؤتمر الشعب العام. فلا أحد يملك حق سن القوانين نيابة عن الشعب، ولا أحد يمكنه أن يحكم الشعب، ولا أحد يمكنه أن ينوب عن الشعب كما هى الحال فى الأنظمة الغربية والشرقية. لا أحد يملك أى تفويض خارج المسؤولية الموفد من أجلها.

وخلاصة القول هو فى تعريف النظرية العالميـة الثالثـة للمراحل التى تشكل هيكلية السلطة الشعبية:

... إن الشعب (الـذى يتكون من جميـع المـواطنين الراشدين) يقسم إلى مؤتمرات شعبية أسـاسية وفق التـوزيع الجغرافى للسكان أو الحدود الإدارية كل مؤتمر شعبى أساسى يختار أمانة له تضم أميناً وأميناً مساعداً يدير أمين اللجنة الشعبية الاجتماعات ويدون التوصيات والقرارات عند صياغتها.

جميع أمانات المؤتمرات الشعبية المنبثقة من المؤتمرات الشعبية الأساسية تشكل المؤتمر البلدى. وهو كذلك يختار أميناً وأميناً مساعداً له من بين أعضائه ليدير الاجتماعات.

ومن المؤتمرات البلدية والمؤتمرات الشعبية الأساسية يتم اختيار اللجان الشعبية التى تنفذ القرارات المحلية للمؤتمرات البلدية والشعبية.

كل المواطنين - بغض النظر عن وظائفهم - هم أعضاء فى المؤتمرات الشعبية الأسـاسية كمـا أنهم يختارون اتحـاداتهم ومنظماتهم المهنية التى تدار بواسطة الأعضاء أنفسهم.

تلتقى أمـانات المؤتمـرات الشعبية الأسـاسية وأمـانـات اللجـان الشعبية التنفيـذية المنبثقـة من المؤتمرات الشعبيـة، والمؤتمـرات البلديـة والاتحـادات والمنـظمـات والمؤتمـرات المهنية - تلتقى خلال انعقاد مؤتمر الشعب العام لتختار الأمانة

العامة لمؤتمر الشعب العام التى تختار بدورها أميناً لمؤتمر الشعب العام وأمناء مساعدين.

يصيغ مؤتمر الشعب العام قرارات المؤتمرات الشعبية الأساسية فى صورة قوانين تصدرها أمانة المؤتمر لتتولى اللجان الشعبية تنفيذها.

هذا هو النظام الذى يتحدث عنه الكتاب الأخضر بقوله: «لا ديمقراطية بدون مؤتمرات شعبية، واللجان فى كل مكان. هذا هو النظام الذى يشكل نظرية القذافى العالمية الثالثة.

الفصل الثامن

وسائل الإعلام الجماهيرى والحرية

«الجريدة هى مشروع خاص لا يدين بأى شىء مهما كان إلى الجمهور... فهو بذلك ملك لصاحبه الذى يبيع إنتاجه مصنعاً على مسؤوليته الخاصة...».

بيتر هاملتون (وول ستريت جورنال)

«إن قانونى الوحيد هو ذلك الانسجام بين المعلن والمحرر... هذا هو جوهر الديمقراطية... إن اعتقادى الثابت هو أن المعلنين ليس من حقهم فقط، بل من واجبهم الانخراط فى المعايير الثقافية والأخلاقية للصحافة الأمريكية...».

هنرى لوس (مؤسس مجلة تايم)

«الصحافة وسيلة تعبير للمجتمع، وليست وسيلة تعبير لشخص طبيعى أو معنوى. إذن، منطقياً وديمقراطياً لا يمكن أن تكون ملكاً لأى منهما».

معمر القذافى (الكتاب الأخضر)

إن وسائل الإعلام عامل خطير فى المجتمع الحديث الذى يدعى الديمقراطية لأن مشكلة الاتصالات مقرونة بمشكلة الحرية. ويؤكد الكتاب الأخضر أنه لا يمكن اعتبار حرية التعبير قضية جزئية تتجسد فى حرية الرأى والكلمة ضد كل أشكال التدخل المفروض من الحكومات والأحزاب السياسية والإقليمية المتمولة. إنها قضية أساسية تتعلق بسلطة صنع القرار، أى بالديمقراطية، وإلا فما نفع حرية التعبير إذا كان الهدف منها هو التنفيس عن الضغط الذى يعانى منه الشعب، بينما تبقى السلطة صانعة القرار أداة حكم ديكتاتورى؟.

ماذا تعنى لك حرية التعبير إذا كنت فى قفص، حتى ولو قدموا لك كعكة الفطور؟ قد تكون لديك القدرة على الصراخ والشتم ليس إلا. ولن تستطيع أن تحرر نفسك عن طريق الصراخ والتذمر. ولذلك فأنت بحاجة إلى أداة فعالة لتحرر نفسك.

يوضح القذافى دور الإعلام فى المجتمع حين يميز بين ما يسميه «الشخص الطبيعى» و «الشخص الاعتبارى». يقول فى الكتاب الأخضر: «إن الشخص الطبيعى حر فى التعبير عن نفسه حتى ولو تصرف بجنون ليعبر عن أنه مجنون. إن الشخص الاعتبارى هو أيضاً حر فى التعبير عن شخصيته الاعتبارية». تعبير شخص طبيعى لا يعنى إلا التعبير عن نفسه، وتعبير شخص اعتبارى لا يعنى إلا التعبير عن مصلحة أو رأى مجموعة المكونين لتلك الشخصية الاعتبارية». وسوف أعود للتحدث عن طبيعة هذين النموذجين لاحقاً.

يقـول القذافى: «إن الصحـافة وسيلة تعبيـر للمجتمع، وليست وسيلة تعبير لشخص طبيعي أو معنوى. إذن، منطقياً وديمقراطياً لا يمكن أن تكون ملكاً لأى منهما». إن الملكية الخاصة تغتصب أدوات التعبير لأن السلطة لا تقدم تنازلات إلا لنفسها. أضف إلى ذلك استحالة الفصل بين توزيـع الأخبار وتعميمها من جهة، وبين القيم الثقافية والروحية والاجتماعية والأخلاقية من جهة أخرى. ولذلك فالأمر بالغ الحيوية فيمـا يتعلق بقضية وسائل الإعلام من حيث ملكيتها والسيطرة عليها أو إدارتها. ومعنى قول القذافى هذا أنه من المستحيل أن نفهم وجود حرية الاتصالات فى غيـاب سلطة الجماهيـر. فإذا تم احتكار هذه السلطة من قبل الفرد، أو الطبقة، أو الأسرة ، أو القبيلة ، أو الحزب السياسى ، أو أي أداة حكم ديكتاتورى فإن طرق الاتصالات الواسعة تصبح مسدودة. إن الضامن الأساسى للحرية إذن ، هو السيادة الشعبية الجماهيرية. يصنع الشعب قراره بنفسه، ويمارس سلطته بنفسه ، ويشرع ويحـدد مسيرة حياته بنفسه . وفى هذا الإطار يقول الكتاب الأخضر: «الفرد الذى يملك صحيفة هى صحيفة وتعبر عن وجهة نظره فقط. والادعاء بأنها صحيفة الرأى العام هو ادعاء باطل لا أساس له من الصحة، لأنها تعبـر فى الواقـع عن وجهة نـظر شخص طبيعي». وبمعنى آخر، فالاتصالات هى التى تكون عن طريق الشعب ، يمتلكها ويخطط لها ويقوم بإدارتها. وأى شكل خلاف ذلك يبقى تحت رحمة المالك الذى تشبه حالته حالة القائم على صنبور ماء يقفله أو يفتحه على هواه. إن الحرية الحقيقية لا تعتمد على نزوة شخص ما، فاحتكار الاتصالات يعنى أن

جميع التسهيلات ترمى إلى خدمة بعض الناس، وليس كل الناس، فقط أولئك الذين يقبضون على السلطة بديلاً من المجتمع كله.

وهكذا، فالقذافى يرفض بشكل قاطع أن تكون وسائل الاتصالات ملكاً لفرد أو مؤسسة : « لا يجوز ديمقراطياً أن يملك الفرد الطبيعى أي وسيلة نشر أو إعلام عامة » . . .

«إن الصحيفة التى يصدرها حرفيون مثلاً هى وسيلة تعبير لهذه الفئة من المجتمع فقط». وهكذا يتبين أنه من المستحيل أن تتحقق الحرية طالما أن هناك شخصاً ما فى موقع من يمنح الحرية أو يمنعها. ولهذا يصبح من السذاجة أن تعالج قضية الحرية من خلال نصوص دستورية أو قرارات إدارية مختلفة أو بعض الإجراءات، لأن الحرية لا تتجزأ، إنها ذات طبيعة شاملة كاملة.

ونظراً لذلك، فإن مجتمع الشعب فى ظل سلطة الشعب لا ينشىء، مؤسسات تحتكر الصلاحية (سواء كانت هذه الصلاحية ذات طبيعة مكملة كما فى النظام الماركسى أو ذات طبيعة تنافسية كما فى النظام الرأسمالى) فتصنع القرارات للمجتمع وتخلق الظروف والضمانات لممارسة السلطة وتحقيق الديمقراطية. ويرفض القذافى على حد سواء المواقف الرأسمالية الليبرالية والماركسية فيما يتعلق حتى بمسألة الإعلام. وقد أقام الليبراليون نظامهم السياسى على مبدأ فصل السلطات التقليدية الثلاث: التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية . وفى

رأيهم أن فصل السلطات قد يسمح بإقامة التوازن، حين تجرد كل سلطة من فرصة احتكار القرار.

ومع التطور التقنى فى ميدان وسائل الإعلام العامة، أصبح للإعلام الجماهيرى دور متزايد الأهمية إلى حد تسمية الإعلام بالسلطة الرابعة، التى تعمل كرقيب على نشاطات السلطات الثلاث الأخرى، حيث تتحرى عنها وتنتقدها وهذا ما يسمى بحرية الصحافة. من يراقب هؤلاء المراقبين؟ تبدو الصورة أكثر وضوحاً فى النظام الرأسمالى ، حيث تعتبر الاتصالات من الزاوية الاقتصادية مصلحة تجارية، وحيث الصحف والبرامج المسجلة ووسائل الاتصالات الأخرى سلع تخضع لقانون العرض والطلب. ويعتبر مؤيدو هذه النظرة أن وجود عدد كبير ومتنوع من وجهات النظر هو ضرورة لتكوين رأى عام متنور. ولكن نظرة متفحصة لهذا الأمر تكشف لنا أن الاحتكارات الاقتصادية - أى سيطرة المعلنين والممولين على المؤسسات الإعلامية العامة - هى التى تشكل الحافز الأساسى لهذه المبادىء الليبرالية.

وليس الموقف الماركسى أحسن حالاً، لأن المبادىء المادية فى هذا النظام لا تتغير، حيث تتضمن الديمقراطية تحقيق مساواة مادية كاملة. وإذا تحقق ذلك فى ضوء المبدأ القائل: «من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجته». فإن الديمقراطية تصبح لغواً فائضاً عن الحاجة. ولأن الدولة تعتبر نقيضاً لمفهوم الحرية كما يراها انجلز، فإن تصفية الدولة وإلغاء

الديمقراطية هما مطلبان رئيسيان فى الإيديولوجية الماركسية التى تسعى إلى إقامة مجتمع لا طبقى حيث تتحقق المساواة المادية الكاملة. ويمكن تلخيص هذه الإيديولوجية بما يلى: إن العامل المادى هو أساس حركة المجتمع، والدولة هى انعكاس للمادية فى مختلف مراحل تطورها، والدولة نقيض للحرية، وإن التحدث عن الحقوق يدل على أن ثمة أساساً فى المساواة، ولذلك فالحل هو فى إقامة مجتمع لا طبقى حيث لا وجود للدولة.

إلا أن الكتاب الأخضر يجادل فى مسألة أخرى ونموذج مختلف تماماً فيما يتعلق بهيكلية وسائل الإعلام: «إن الصحافة الديمقراطية هى التى تصدرها لجنة شعبية مكونة من كل فئات المجتمع المختلفة». وهكذا تكون الاتصالات الديمقراطية هى التى تدار من قبل لجنة شعبية على حد قول النظرية العالمية الثالثة التى لا تعرض بالتفصيل لكيفية اختيار هذه اللجنة أو إدارتها أو تنظيمها. ولكن المفهوم الضمنى لهذه النظرية هو وجوب تعدد المنابر لضرورة التعبير الاجتماعى الذى لا يمكن أن يكون ملكاً لفرد أو مؤسسة. والسؤال المطروح هو كيف يمكن لهذا العدد الكبير من المنابر أن ينشط فى ظل مجتمع يسيطر فيه حكم الشعب على كافة الأمور؟ يرى القذافى أن الصحافة الفئوية (كصحافة لاتحادات المهنية) لا يحق لها أن تكون وسيلة تعبير عن مصالح فئوية وذلك تحت غطاء التعبير عن مصلحة المجتمع كافة.

ولهذا يكون للجماعات المهنية المختلقة (مزارعون وأطباء

ومحامون ومهندسون ومعلمون .. إلخ) منبر تعبر من خلاله عن مصلحتها الخاصة ضمن مجال اهتماماتها واختصاصاتها. ولكن هذا لا يمنعها من ممارسة حقها الشخصى «النابع من كون المرء شخصاً طبيعياً» فى التعبير فى أى مجال آخر. إن الشخص الطبيعى حر فى التعبير عن نفسه»، وهكذا فالقذافى يعارض صيرورة المصالح الطائفية أو الفئوية مصالح عامة أو عالمية. «إن الصحيفة التى تصدرها نقابة التجار أو الغرف التجارية مثلاً هى وسيلة تعبير لهذه الفئة من المجتمع فقط».

إن الهيكلية المهنية لوسائل الإتصالات والإعلام تقوم على حقيقة أن ذوى الخبرة أنفسهم هم أقدر فئات المجتمع إدراكاً للقضايا والمشاكل التى تتطلب كفاءة متخصصة. ولكن هذا لا يعنى أن من لا خبرة لهم لن يعبروا عن آرائهم من خلال المنابر. فطالما هناك مؤتمرات شعبية مهنية، بالإضافة إلى المؤتمرات الشعبية الأساسية، فإنه يمكن لحرية التعبير أن تجد طريقها فى هذا النوع من المؤتمرات، وكذلك خارج الفئات المهنية الخاصة، حيث يتعلق الأمر بالمجتمع ككل. وإدارة هذا النوع من الاتصالات هى فى أيدى اللجان الشعبية، وهى أيضاً مسؤولية المؤتمرات الشعبية الأساسية. تصادق المؤتمرات الشعبية الأساسية على الميزانية الخاصة بالإتصالات، وهى أيضاً تضع الخطط من أجل ذلك. أما المؤتمرات الشعبية المهنية (على الأقل ضمن سياق الاتصالات) فهى مسؤولة عن القرارات المتعلقة بالصحف المتخصصة، وبرامج الإذاعة المرئية والمسموعة، ونشاطات أخرى فى ميدان الإعلام والاتصالات.

وفى ضوء هذه المعطيات، لا يمكن لحرية الاتصالات أن تتحقق طالما أن السلطة أو الحق فى صنع القرارات هو فى أيدى حاكم أو حكومة أو مجلس، وطالما بقيت ملكية وسائل الإعلام فى أيدى شخص، أو طبقة، أو حكومة. ولأن أداة الحكم هى المشكلة السياسية الرئيسية التى تواجه المجتمعات البشرية، فإن حرية الاتصالات والتعبير ترتبط بشكل جوهرى بمسألة الديمقراطية. ومن أجل ذلك يقول الباحث المشهور، الأستاذ ادوارد س. هيرمان «إن وسائل الإعلام العامة فى الولايات المتحدة الأمريكية هى جزء من بنية السلطة القومية تدافع عن أخطائها، وتعبىء الرأى العام فى خدمة مصالحها». وعلى سبيل المثال، فإن المؤسسات الإعلامية العشر الأولى الكبرى المعروفة هناك والتى لها تأثير حقيقى، تسعى كلها إلى الربح التجارى. ولديها مجالسها الإدارية التى تتشابك مصالحها مع بقية الهيئات التجارية، وبالتأكيد لن تعكس هذه الهيئات المختلطة أو تمثل وجهة نظر المواطن العادى فى الولايات المتحدة الأمريكية.. وهذا ما يكتب عنه القذافى.

ومن البديهى، كما يشير الكتاب الأخضر، أن قيمة الرأى المنشور فى صحيفة أو مجلة يكمن فى معرفة المصالح الخاصة لأولئك الذين يصدرون هذه الصحف والمجلات. وفى الغرب توصل كثير من الناس إلى معرفة أن ما ينشر على أنه رأى عام ما هو فى الحقيقة إلا اعتقاد الناشرين بأنه كذلك. وفى حالات عديدة يصبح رأى الناشرين فى وسائل الإعلام العامة هو الرأى العام إذا تسنى للشعب أن يقرأه بما فيه الكفاية. ولهذا يدعى

النموذج الغربى المكون للرأى العام استفتاء واستقصاء الرأى الذى يدعى بأنه يعلم الشعب كله من العينة التى تتبنى وجهات النظر على الصعيد الشعبى. إن الصحف ووسائل الإعلام المختلفة هى سلع يتم تسويقها فى مقابل الربح. ما يتم تسويقه فى الواقع هو آراء السلطات الحاكمة، وهى طبعاً الأقلية، من خلال هذه المنشورات. وهذا بالأساس ما يحذرنا منه الكتاب الأخضر فيما يتعلق بقضية وسائل الإعلام . يقول مصطفى المصمودى: «إن حرية الإعلام غالباً ما تكون نتيجة حتمية لحرية الرأى وحرية التعبير. وما نراه فى الواقع ليس إلا حرب الوكيل الإعلامى». ولذا تصبح وسائل الإعلام أدوات للسيطرة فى أيدى من يديرونها.

ويمكننا أن نقدر اهتمام القذافى بوسائل الإعلام التى يملكها أفراد حق قدرة إذا تذكرنا أن هناك خمس هيئات لوسائل الإعلام عبر العالم مع مكاتبها الإقليمية، تحتكر فيما بينها حصة كبيرة جداً من الموارد المادية والبشرية. وهذا كله يؤدى إلى الهيمنة والسيطرة، والتى بنتيجتها تغزو الإيديولوجية الخاصة البيوت فى كل العالم. وليست القضية هنا قضية الاستعمار الثقافى فحسب، بل إنها قضية هذه الأعداد الهائلة من الشعوب المحرومة والمسلوبة التى تقف دون حماية أو مناعة من هذا الثعبان المتعدد الرؤوس، لأنها فى الأصل مقيدة ومضطرة إلى متابعة هذا الإعلام الأحادى الجانب والذى يباع كسلعة للمستهلكين. وإذا عدنا بالذاكرة إلى السعادة التى غمرت اللورد تومسون ـ أحد ملوك المال فى فليت ستريت،

وصاحب حوالى 150 صحيفة و 140 مطبوعة دورية، ودور نشر عديدة، ومحطات تلفزيونية فى الولايات المتحدة، وكندا وبريطانيا ـ وهو يهتف لدى منحه امتياز إنشاء تلفزيون آخر، لأدركنا على الفور وبكل تأكيد اهتمام القذافى وانشغاله وقلقه حول الملكية الخاصة لوسائل الإعلام التى من الضرورى أن تكون ملكاً للمجتمع. لقد هتف اللورد تومسون قائلاً: «رخصة تلفزيون... كأنك تملك رخصة لطبع أموالك الخاصة». ولهذا فإن هم القذافى يحمل معان بالغة الأهمية فالملكية الشخصية أو الاعتبارية لوسائل الإعلام لا تتطابق إطلاقاً مع مبادىء الديمقراطية الصحيحة، لأنها تضفى الصفة الشرعية على حرية المالك وآرائه بوصفهما يمثلان الخير العام المشترك. وعليه، فنظرية القذافى تسعى إلى إلغاء هذه الممارسات غير ديمقراطية.

الفصل التاسع

العامل الاجتماعى والتضامن الإنسانى

> «الإنسانية تعرف الفرد الإنسان، والفرد الإنسان السوى يعرف الأسرة. . .».
>
> **القذافى (الكتاب الأخضر).**

يرى الكتاب الأخضر «الرابطة الاجتماعية التى تربط الجماعات البشرية كلا على حدة من الأسرة إلى القبيلة إلى الأمة هى أساس حركة التاريخ». ويعرف القذافى هذا العامل الاجتماعى ـ القوة المحركة للتاريخ الإنسانى بأنه العامل القومى.

فى الذكرى الثانية عشرة للويس بونابرت، كتب ماركس يقول: «إن الإنسان يصنع تاريخه، ولكنه لا يصنعه بشكل كيفى وفى أوضاع يختارها هو، وإنما فى أوضاع موروثة مباشرة من

الماضى». والكتاب الأخضر معنى بهذا الإرث الاجتماعى للإنسان ويأمل فى استبقائه مع عناصر أخرى.

إن العلاقات الاجتماعية تنعكس فى المجال الثقافى، لأن الإيديولوجية السائدة ليست كذلك لمجرد أنها تترجم مصالح الطبقة السائدة، ولكن لأن الأخيرة قد نجحت فى فرض إيديولوجيتها كتعبير عن المصلحة والإرادة العامة. ويعتبر الكتاب الأخضر التضامن الإنسانى تضامناً اجتماعياً بالضرورة والذى هو فى التحليل النهائى العامل القومى، أى القومية. وعلى الرغم من جميع الاعتبارات الأخرى يبقى العالم القومى قوة توحيدية فى المجتمع لأن العامل القومى، وهو رابطة الدم، يعمل تلقائياً على دفع الأمة الواحدة نحو البقاء مثلما تعمل جاذبية الشىء تلقائياً على بقائه كتلة واحدة حول النواة.

ثم يقارن القذافى هذا العامل القومى بالذُّرة: «إن انتشار الذرات وتطايرها فى نظرية القنبلة الذرية ناشىء من تفجير النواة مصدر الجذب للذرات التى حولها. فعندما يدمر عامل الوحدة لتلك الأجسام وتفقد الجاذبية تطير كل ذرة على حدة وتنتهى القنبلة إلى تطاير ذرات وما يصحبها.. هذه هى طبيعة الأشياء. إن هذا قانون طبيعى وثابت وتجاهله أو الاصطدام به يفسد الحياة. وهكذا تفسد حياة الإنسان عندما يبدأ تجاهل القومية.. العامل الاجتماعى.. جاذبية الجماعة.. سر بقائها». ويعلق الكتاب الأخضر أهمية كبرى على العامل القومى علماً أن القومية كانت قوة توحيدية وقوة انفصالية فى التاريخ.

إن الذين يقومون بالأدوار القومية، تاريخياً ونظرياً،

يتعارضون دائماً فيما بينهم أثناء التزاحم على اقتسام القيم النادرة. وعند هزيمتهم أو خضوعهم لتيار قومى ما، لا يلبث هؤلاء (الذين يعرفون عن أنفسهم بأنهم أبطال قوميون) أن يحاولوا المزايدة والارتفاع فوق الوضع الذى أنشأه غيرهم. ولهذا لماذا يعتبر القذافى أن العامل القومى يكتسب أهميته فى ضوء هذه الملاحظات؟ إن السبب الرئيسى فى ذلك هو أن تفكير القذافى حول المسألة القومية لا يتعلق بالمجتمع البورجوازى أو البروليتارى، كما فى المجتمعات الرأسمالية والماركسية، لأن مجتمع الجماهيرية (ديمقراطية الشعب) يختلف تماماً عن الأنظمة التقليدية.

إن العامل الاجتماعى (أى القومى) مهم جداً لأنه يجسد العناصر التى يعتبرها الكتاب الأخضر ضرورية لا يمكن الاستغناء عنها: الأسرة، والقبيلة، والدين. ونقرأ أن «القاعدة السليمة هى أن لكل قوم ديناً، والشذوذ هو خلاف ذلك». لا شك أن القاعدة الدينية هى المبدأ الأساس لأنها تعبر عن القانون الطبيعى الإلهى الذى يحكم الإنسان. ولذلك «ليس من حل إلا الانسجام مع القاعدة الطبيعية التى هى لكل أمة دين حتى ينطبق العامل الاجتماعى مع العامل الدينى فيحصل الانسجام وتستمر حياة الجماعات». وإذا لم يتم ذلك، كما فى الفيليبين والهند وسريلانكا وإيرلندا .. الخ. مثلاً، يصبح الانسجام الاجتماعى فى حالة عدم استقرار.

ولأن الرابطة الاجتماعية تصل الأسرة بالقوم أو الأمة فمن المهم بعد عامل الدين أن نلاحظ كيف أن الأسرة هى عامل لا

- يمكن الاستغناء عنه فى التضامن الاجتماعى والإنسانى. يقول القذافى: «فالأسرة بالنسبة للإنسان الفرد أهم من الدولة. الإنسانية تعرف الفرد (الإنسان) والفرد (الإنسان) السوى يعرف الأسرة. والأسرة هى مهده ومنشأه ومظلته الاجتماعية». وإذا كانت الدولة مصطنعة فالأسرة طبيعية. وفى الطبيعة تتجسد الإنسانية فى الفرد ضمن أسرته وليس فى الدولة.. الإنسانية لا تعرف ما يسمى بالدولة لأنه لا دخل لها فيها. وعلى أية حال، هناك علاقة متبادلة وجدلية بين الأفراد والإنسانية بشكل عام.

فالأفراد يصنعون الأسرة التى بدورها تنشىء التجمعات الاجتماعية كالعشائر والقبائل.. الخ. حيث تكون هذه بدورها القوم أو الأمة. وإن عدة أقوام يشكلون النظام الدولى للمجتمع العالمى أو الأسرة الدولية. وفى كل هذه الحالات يكون الرابط الأساسى هو الأسرة. لأنه إذا وصل المجتمع الإنسانى إلى وجود الإنسان بدون أسرة، فيصبح حينئذ مجتمع صعاليك بدون جذور، مثله مثل النبات الصناعى. وهذه هى أول عملية انفصالية فى المجتمعات التى يتهدد فيها وجود الأسرة ووحدتها. وليس هناك أساس للاستمرارية إذا فقد عامل التماسك الاجتماعى الرئيسى فى الأمم والمجتمعات.

إن مقولة الكتاب الأخضر بأن الأمة هى قبيلة كبيرة.. والعالم هو أمة كبيرة.. تخلق مشكلاً فى المفاهيم للوهلة الأولى لأنه فى صفحات لاحقة يتم التأكيد على «أن الدم هو الأصل فى تكوين القبيلة». ولكن هذا المشكل يزول عندما يذكر الكتاب الأخضر بأن الدم، ليس هو العامل الوحيد

فالانتماء هو أيضاً من مكونات القبيلة. وكذلك الأمر، فالأمة فى المجتمع الدولى هى مثل الأسرة فى القبيلة وبالطبع هناك تنافس حاد بين هذه النظرة وما جاء فى الماركسية، وخاصة فى مؤلف ماركس وانجلز «الإيديولوجية الألمانية» حيث يقولان:

«تعتمد طبيعة الأفراد على الأوضاع المادية التى تحدد إنتاجهم بواسطة تقسيم العمل. هذه الأوضاع تؤدى إلى ظهور أقسام مختلفة بين الأفراد المتعاونين فى أنواع محددة من العمل إن مراحل تطور تقسيم العمل المختلفة هى مجرد أنماط متنوعة من الملكية... وأول أنماط الملكية هو النمط القبلى، وهذا يتوافق مع الأوضاع المتخلفة للإنتاج. وهذا أيضاً هو امتداد لتقسيم العمل الطبيعى القائم فى الأسرة. وعليه، تكون البنية الاجتماعية محددة بعامل توسع الأسرة، رؤساء الأسر الكبيرة، يليهم فى منزلة أدنى أعضاء القبيلة، وأخيراً العبيد». بالنسبة لماركس إذن، تعتبر الأسرة التقسيم الطبيعى للعمل، ثم إن تجزئة المجتمع إلى أسر منفصلة ومتناحرة تتم أيضاً عن تقسيم العمل ونتائجه. إن الطرح الماركسى يهمل عامل الدم الذى يربط ويقوى الجماعات القبلية.

وبما أن القذافى يركز على المزايا والقيم والمثل فى التضامن والتماسك والتراحم والوحدة.. الخ، أى المزايا الاجتماعية - وليس على خصائص الإنتاج بالذات - فإن الكتاب الأخضر يؤكد أن المجتمع الأسرى أفضل اجتماعياً من المجتمع القبلى.. والمجتمع القبلى أفضل اجتماعياً من المجتمع

القومى، والمجتمع القومى أفضل من المجتمع الأممى من حيث الترابط والتراحم والتضامن والمنفعة.

ولأن النظرية العالمية الثالثة تعتبر أساساً نظرية أخلاقية، فإنه من غير الجائز أن ننظر إلى العلاقات الإنسانية فقط من خلال أنماط الإنتاج كما يفعل ماركس. ولـذلك هنـاك أمثلة عديدة على عدم الاستقرار حتى لو بدا على السطح ما يمكن تسميته بتماسك الأمة تلقـائياً كلمـا كبر الإنسـان». ويعتبر القذافى القبيلة أسرة من الدرجة الثانية فى ما يتعلق بالتربية الاجتماعية فيقول فيها: «القبيلة مظلة اجتماعية طبيعية للتضامن الاجتماعى». وتحديداً بفضل التقاليد الاجتماعية القبليـة. ومع هذا فالقبيلة تنشأ منها قـوى متناقضـة، حيث يقول القـذافى «والقبيلة هى إفساد القومية، فالولاء القبلى يضعف الولاء القومى ويكون على حسابه». لقد اضمحلت أمم وتجزأت لأنها اخفقت فى فهم الروابط التى تقوى بنيتها الاجتماعية».

ويؤكد القذافى هذه النقطة كما يلى: «لا خلاف على أن الأسرة تكوين اجتماعى وليس سياسياً... والقبيلة كذلك، لأنها أسرة توالدت وتكاثرت فأصبحت أسراً عديدة... والأمة هى القبيلة بعد أن كبرت وتعددت أفخاذها وبطونها وتحولت إلى عشائر ثم قبائل فالأمة أيضاً تكوين اجتماعى علاقته (القومية). والقبيلة تكوين اجتماعى عـلاقته (القبليـة).. والأسرة تكـوين اجتماعى علاقته (الأسرية). وأمم العالم تكوين اجتماعى علاقته (الإنسانية)». أما وأن الأمة هى تكوين سياسى فإنها تضمحل وتتفتت إذا لم يكن هذا التكوين السياسى «منسجماً مع التكوين

الاجتماعي» للأمة. في المجتمعات الأوروبية يبقى التوتر الاجتماعي قائماً طالما لم يتم إندماج التكوين السياسي مع التكوين الاجتماعي. وفي الولايات المتحدة الأمريكية يؤيد أهل البلاد الأصليين (الهنود الحمر) وبالمقدار نفسه تؤيد الأقليات الأخرى (السود مثلاً) رأى القذافي في ضرورة الانسجام بين الرابطة الاجتماعية والعامل القومي، وقد أظهرت الانتخابات الرئاسية وانتخابات الكونغرس عام 1984 في الولايات المتحدة النتائج المذهلة وغير المتوقعة وخاصة في مراكز الاستقطاب العرقي الانتخابية. وفي ظل هذا التكوين الاجتماعي تبقى العلاقات الاجتماعية دقيقة وهشة. وقد لاحظنا الأمر نفسه في مقاطعة (كوبيك) الفرنسية في كندا، حينما طالب أهلها الفرنسيون بالإنفصال عن كندا الانجليزية، لأنه وفق فكر القذافي، لم تنسجم الروابط القومية الاجتماعية معاً. وكذلك الأمر في بلجيكا بين (العلمنكيين) و (الفالون) حيث التوتر القومي ظاهر تماماً. ويتداخل التوتر أيضاً مع العامل اللغوي وينطبق الشيء نفسه على الاتحاد السوفياتي حيث قال لينين بأن «مشكلة الأقليات القومية هي قضية خطيرة». ولهذا، إذا لم تتوافر للأمة البنية الاجتماعية الواحدة فلا بد أن تنشأ المشاكل، كما يؤكد القذافي، وقد رأينا ذلك في نيجيريا والسودان والهند وسيريلانكا والصومال واسبانيا. . . وغيرها.

ووفقاً لذلك، يصح قول القذافي : «من المهم جداً للمجتمع الإنساني أن يحافظ على التماسك الأسري والقبلي والقومي والأممي ليستفيد من المنافع والمزايا والقيم والمثل التي

يوفرها الترابط والتماسك والوحدة والألفة والمحبة الأسرية والقبلية والقومية والإنسانية». ويدرك القذافى بالتأكيد أهمية هذه القيم الأساسية. ولا يصاب القذافى باليأس أو القنوط حين يشير بعض منتقديه إلى أنه يحاول العودة بالمجتمع إلى صيغة عفا عليها الزمن. ويسهل على القذافى أن يظهر هشاشة تفكير هؤلاء المنتقدين لأنهم بنظره أخفقوا فى إدراك نظريته القائلة بأن كل السياسات تستند إلى السلوك الأخلاقى، وأن مؤسسات الشعوب ما هى إلا تطبيق عملى لأفكارها. ولا يمكن لأفكار مثل التراحم والوحدة والتماسك والمحبة والألفة أن تكون بالية حتى فى المجتمعات التى تنهار بفعل ضغط التيارات العقلانية.
ويتمسك القذافى بأفكاره ونظرياته بشدة، ليس لأنه يعتقد بأنها محقة وصحيحة فحسب، بل لأنه من غير الممكن لأى مجتمع جديد أن يرى النور دون أن يكون مستنداً إلى الوحدة والتماسك الأخلاقى ويستعيدهما إلى حيز أفكاره. وخلال المراحل التاريخية للإنسان مر التفكير البشري بحلقات متتالية، من الوثنية إلى الوحدانية، إلى الفلسفة الماورائية (الميتافيزيقية) ثم إلى العلوم التطبيقية الحتمية التى شملت لاحقاً العلم الثورى والتى فى نهاية السلسلة تستند حكماً إلى المثل والقيم الأخلاقية والإنسانية كالتعاطف والتراحم والمحبة وغير ذلك. إن هذا لمن المبادىء الأساسية فى فكر معمر القذافى.

الفصل العاشر

منطق الثقافة

«إن الإنسان ما زال متأخراً ما دام عاجزاً عن التعبير بلغة واحدة.. وإلى أن يحقق الإنسان تلك الأمنية الإنسانية ـ والتى تبدو مستحيلة ـ سيبقى التعبير عن الفرح والحزن، وعن الخير والشر، وعن الجمال والقبح، وعن الراحة والشقاء، والفناء والخلود، والحب والبغض، وعن الألوان والأحاسيس والأذواق والمزاج، سيبقى التعبير عن كل هذه الأشياء بنفس اللغة التى يتكلم بها كل شعب تلقائياً، بل سيبقى السلوك حسب رد الفعل الناشىء من الإحساس الذى تخلفه اللغة فى فهم صاحبها».

معمر القذافى (الكتاب الأخضر)

تقول الثقافة «انظر الى هؤلاء الناس، إلى طريقة حياتهم، وعاداتهم، وسلوكهم، ونبرات أصواتهم، انظر إليهم عن كثب، لاحظ الأدب الذى يقرأونه، والأشياء التى تعطيهم

المتعة والكلمات التى يتفوهون بها، والأفكار التى تصنعها عقولهم...».

ماثيو آرنولد (مقالات فى النقد)

يشير الكتاب الأخضر إلى أن الثقافة هى مصدر التضامن، والقوالب الاجتماعية المتشابكة، والرموز، والأفكار، والعقائد، والوحدة الاجتماعية الانتماء المشترك. وللثقافة وظائف متعددة متنوعة: إنها تقوم بعملية التغيير وتديرها، وبذلك تضمن أن الروابط الصامتة بين الأسرة ومحيطها والوضع الاجتماعى برمته لا يتأثر سلباً أو يتفتت عشوائياً. وهكذا فهى تساعد على أن ينخرط الأفراد فى صيغة مجتمعية ذات انتماء واحد خلاق. إن قوة هذه الثقافة وسيطرتها تحد من نشاط القوى التخريبية فى المجتمع.

وتنبع الوظيفة الثانية للثقافة مما جاء أعلاه: إنها عملية تكاملية للمجتمع تربطه على قاعدة المواقف المشتركة، والقيم المشتركة والإرث المشترك. إنها تخلق الأساس لرسم مسار المصير الاجتماعى المشترك ووحدة الهدف. وهذا ما يعنيه الكتاب الأخضر عندما يبين أن التقاليد والإرث الثقافى لأى مجتمع تأتى فى المقام الأول فى بناء مجتمع الجماهيرية الجديد، وإلا فإن الواجهة الجديدة ستنهار «إذ أن ذوق وإحساس ومزاج الأجداد والآباء هو الذى يشكل إحساس وذوق ومزاج الأبناء والأحفاد». ولهذا نسمع فى أكثر الأحيان أن مبدأ أو معتقداً ما سيدمر طريقة ما فى الحياة، وأن طريقة ما فى الحياة بحاجة إلى الدفاع عنها إذا كان الهدف هو حماية الثقافة

من التفتت. ولهذا تصبح الثقافة هى الوسيلة التى من خلالها تتوحد وتتداخل أشكال التعاون الاجتماعى معاً. . فالإبداع إذن لا يكون من فراغ.

إن الشروط المطلوبة للإبداع الحقيقى ضرورية سواء لبقاء الثقافة التقليدية والموروثة حية، أو لتغريبها، أو تشريعها، أو تحديثها، أو جعلها ثقافة أجنبية. وهنا يبرز التناقض، لأن الإبداع يدعو إلى المحافظة والتقليد. وهذا أيضاً ما لحظه الكتاب الأخضر باستمرار. أى أن الإبداع الحقيقى يكون فقط عندما يواجه الفنان شخص مبدع خلاق يسعى إلى تغييرها وتجاوزها. وهكذا فإن الفنون التى ورثناها من جيل إلى جيل، والتى جاءت من العصور الغابرة تؤمن أساساً متيناً للإبداع، ولا يمكن أن تستثنيه إنها استمرارية الثقافة.

وبدون هذه الاستمرارية الثقافية والتى هى وليدة تراكم التقاليد والقيود الثقافية، لا يمكن للإبداع أن يحفز أو يحفظ. إذن، فالإبداع يتضمن الصراع ضد مقاومة المظاهر المادية والمعنوية والاجتماعية والفكرية بكل أبعادها. وفى الابتداع يواجه الفنان المصاعب ـ سواء كانت مادية أو معنوية، وسواء كانت نتيجة قيود اجتماعية أو فردية ـ وهذه المصاعب تجعل العمليات الثقافية الداخلية غير سهلة. ما هو الحل إذن؟.

يهتم الكتاب الأخضر بالحياة الثقافية والفنية للمجتمع. وتدعو النظرية العالمية الثالثة فى طروحاتها إلى تسليط الأضواء على الأولويات وتثبيتها بحيث تصبح قنوات الموارد العامة

مفتوحة أمام الفنانين لإنجاز وظائف ثورية تصهر القيم الجديدة فى القالب الاجتماعى لحياة الشعب. ويؤكد الكتاب الأخضر أن الثقافة الشعبية قادرة على إلغاء مبدأ اعتبار الإبداع والخبرات (موسيقى، فولكلور، رياضة، فن... الخ) سلع تُسوَّق للمستهلكين. ولذلك فإن تقليد الثقافات الأخرى ومحاكاتها على حساب الثقافة القومية هو عمل غير مسؤول، وخاصة إذا كانت غايته الربح المادى.

وبينما يتحسر الكتاب الأخضر لعدم وجود لغة واحدة فى العالم «إن الإنسان لا يزال متأخراً ما دام عاجزاً عن التعبير بلغة واحدة» فإنه من جهة أخرى يطالب بلغة عالمية واحدة هى لغة الفنون أو الإبداع الفنى، وحتى لو أخذت طابعاً محلياً كالطقوس والشعائر الدينية والمهرجانات، لأن الشعوب لا تنسجم إلا مع فنونها وتراثها. ومعنى هذا أن الإنسان قادر على تجاوز القيود الناجمة عن تعددية اللغة، لأن التقديرات المتنوعة للتعبير الفنى تعطى الإنسان إحساساً وجدانياً واحداً، إذ أن «التعبير عن الفرح والحزن، وعن الخير والشر، وعن الجمال والقبح، وعن الراحة والشقاء، والفناء والخلود، والحب والبغض، وعن الألوان والأحاسيس، والأذواق والمزاج - سيبقى التعبير عن كل هذه الأشياء بنفس اللغة التى يتكلم بها كل شعب تلقائياً» وهنا يشير القذافى إلى التعبير الطبيعى للشعوب من خلال وسيلة لغوية. ولهذا فليس غريباً عن فكر القذافى تحسّره لغياب لغة كونية وثقافة مشتركة والتى يمكن أن تكون موجودة لو أن الناس جمعتهم شبكة عالمية من التواصل الإنسانى، ولو أن الأطفال كلهم تعلموا حسب نظام موحد الرؤية.

إن فشل الجنس البشرى فى تطوير ثقافة عالمية مشتركة - مع أنه نجح فى تنميق طرق متنوعة فى فهم الواقع الاجتماعى والطبيعى - قد عقد مشكلة الحضارة. ومن هنا رغبة القذافى فى سد الثغرات الثقافية بواسطة لغة دولية أساسها الحدس وليس التعلم. وحتى لو تحققت أمنية القذافى فى الحصول على لغة مشتركة ذات هوية دولية فإن ذلك لا يعنى أن المشكلة فى طريقها إلى الحل. فما زالت هناك المشاكل الناجمة عن انقسام المجتمع سياسياً ، أو غير ذلك. وما زالت هناك المنافسة الاقتصادية والفروقات الدستورية والفلسفات السياسية والمواقف المتباينة من الديمقراطية. ولكن الكتاب الأخضر - على ما يبدو - يقدم حلولاً متعددة للمشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفلسفية وغيرها. وهذه المشاكل ليست صعبة الحل إذا قامت ثورة ثقافية حقيقية. وعلى سبيل المثال، لن تكون هناك فلسفات سياسية مختلفة، أو اختلافات دستورية، أو مواقف متغايرة من مسألة الديمقراطية، أو غير ذلك، فى حال قيام وعى ثورى ثقافى حقيقى يجمع الجماهير الشعبية فى كل أنحاء العالم.

إن الثورة الثقافية قادرة على حل المشاكل التى قامت أصلاً فى غياب هذه الثورة.

وفيما يتعلق بالرياضة والنشاطات الترفيهية، يقول الكتاب الأخضر: «الرياضة إما خاصة كالصلاة يقوم بها الإنسان بنفسه وبمفرده حتى داخل حجرة مغلقة وإما عامة تمارس فى الميادين، وبشكل جماعى كالصلاة التى تمارس فى المعابد

بصورة جماعية». وهنا يعود القذافى إلى الطرح الأساسى الذى جاء فى الكتاب الأخضر «خدعة التمثيل» كما أوضحت ذلك فى الفصل الثالث من هذا البحث.

وفى ذلك يقول: إن الرياضة مثل الصلاة ومثل الأكل ومثل التدفئة والتهوية.. فمن الغباء أن تدخل الجماهير إلى مطعم للتفرج على شخص يأكل أو مجموعة تأكل! أو تترك الناس شخصاً أو مجموعة يتمتعون بالتدفئة لأجسامهم نيابة عنها أو بالتهوية،» وقد رأينا أن القذافى يرفض مبدأ النيابة والتمثيل لأنه يشوه التجربة الاجتماعية لتناقضه مع الحرية. وبالتالى فجعل المجال العام خاصاً هو أمر غير مقبول. يقول القذافى: الرياضة الخاصة لا تهم إلا من يمارسها وعلى مسؤوليته ونفقته. الرياضة العامة حاجة عامة للناس لا ينوب أحد فى ممارستها نيابة عنهم مادياً وديمقراطياً. فمن الناحية المادية لا يستطيع هذا النائب أن ينقل ما استفاده لجسمه أو لروحه المعنوية رياضياً للآخرين. وديمقراطياً لا يحق لفرد أو فريق أن يحتكر الرياضة...». ويعتبر القذافى ذلك غربة وبناء عليه، فلا يحق لأحد أن يلوث الميادين العامة كالرياضة والموسيقى وغيرهما بواسطة تلك الممارسة، لأن تلك الجماهير المسلوبة الإرادة والكرامة تتحول إلى مجرد متفرج على شخص يقوم بعمل كان من الطبيعى أن تقوم به الجماهير نفسها».

ويرى الكتاب الأخضر أن الدافع وراء هذا الموقف هو الاستغلال الاقتصادى للإنسان. فليس مفهوماً أن يتم الاستيلاء

على ما يملكه الشعب لصالح المنفعة الخاصة. سواء كان ذلك الأرض، أو المياه ، أو ضوء الشمس ، أو الهواء ، أو السلطة ، أو الرياضة. وفيما يتعلق بهذه الأخيرة يعلن الكتاب الأخضر:

إن الرياضة العامة تخص كل الجماهير.. وهى حق لكل الشعب لما لها من فوائد صحية وترفيهية من الغباء تركها لأفراد ولجماعات معينة تحتكرها، وتجنى فوائدها الصحية والمعنوية بمفردها، بينما الجماهير تقدم كل التسهيلات والإمكانات وتدفع النفقات لقيام الرياضة العامة وما تتطلبه. إن الآلاف التى تملأ مدرجات الملاعب لتتفرج وتصفق وتضحك هى الآلاف المغفلة التى عجزت عن ممارسة الرياضة بنفسها حتى صارت مصطفة على رفوف الملعب تمارس الخمول والتصفيق لأولئك الأبطال الذين انتزعوا منها المبادأة وسيطروا على الميدان واستحوذوا على الرياضة وسخروا كل الإمكانيات التى تحملتها الجماهير نفسها لصالحهم».

إن معنى ما يقول القذافى هنا يمكن مشاهدته فى الولايات المتحدة خلال موسم كرة القدم، وخاصة خلال ما يسمونه مهرجانات. «السوبر - بول» فعندما فاز فى السنة الفائتة فريق كرة القدم فى واشنطن بالبطولة شهدت عاصمة الولايات المتحدة موجات جماهيرية هستيرية. وبعث رئيس الجمهورية برسائل تهنئة بواسطة الهاتف للفريق الفائز. وشهدت وسائل الإعلام مظاهر فرح وسعادة لا توصف، وكذلك المصالح التجارية التى جاءت على وجه السرعة لتنال الأرباح التى راهنت بها على الفريق الفائز، وأيضاً تدفق مشجعو الفريق الفائز

بحماس شديد حتى أن بعضهم حمل لافتات كتب عليها «جون ريغنز هو الرب».

يقول الكتاب الأخضر : « إن الذين يصنعون الحياة بأنفسهم ليسوا فى حاجة لمشاهدة كيف تسير الحياة بواسطة ممثلين على خشبة المسرح أو دور العرض». فإذا كانت مظاهر الاحتفالات تأخذ هذا الطابع فلأن المقصود منها هو إلهاء الجماهير عن التحكم بمصيرها وتركه فى يد الأقلية الحاكمة تحركه على مسرح العرائس الكبير. ومن هذا المنطلق وفى هذا السياق يشير الكتاب الأخضر إلى أن الثقافة الحقيقية فى غياب، لأنها فى هذه الحالة تصبح ثقافة تجارية تزوِّر المشاعر وتصنع الحاجات وتزيف الحقائق.

وما يقترحه الكتاب الأخضر هو أن التراث الفنى للشعوب يشكل عنصراً أساسياً فى بناء وتدعيم الثقافة ـ حيث تسخر الإمكانيات العامة لمصلحة الجمهور. على أن تبقى أنواع الفنون الخاصة للأفراد بحيث لا تتم المتاجرة بها واستغلال أحاسيس الشعب. إن مثل هذه الثقافة تهدف إلى عرض وتأكيد القيم والأخلاق الخاصة بالمجتمع ككل. ولهذا يرفض القذافى كل أشكال النقل بوسائله وغاياته من مجتمع إلى مجتمع آخر. وذلك لأن التراث الثقافى لأى مجتمع يعتبر مهماً جداً. ويشدد الكتاب الأخضر على أهيمة الثقافة الشعبية الذاتية والمتطورة وعلى استمرار ذلك المجرى الثقافى الذى بدأته الأجيال السابقة.

ويمكن إطلاق العفوية المبدعة فى ظروف اجتماعية لا

يكتنفها احتكار الإمكانيات العامة والمتاجرة بالتراث الثقافى للجماهير. ولأن التعلم أساسى فى عملية الإبداع، فلا بد أن يكون له أساس يجسد الثروات الهائلة الموروثة من الثقافة . إلا أن إيمان شعب ما بمثله وقيمه لا يعنى أنه يحق له أن يغمض عينيه عن مثل وقيم الشعوب الأخرى ـ وهذا يعنى أن على الثقافة القومية أن تقاوم عملية تهجير هذه الثقافة على نحو مستمر. فبالثقافة تستمد قوة بقائها من رصيدها الداخلى.

وربما عنى ماوتسى تونغ الشىء نفسه كالقذافى عندما قال: «على ثقافة الصين أن تحتفظ بصورتها الوطنية وطابعها القومى. إن ثقافة الديمقراطية الجديدة ذات شخصية شعبية. ولا بد أن تخدم أهداف الجماهير الكادحة، التى تبلغ نسبة 90% من مجمل عدد سكان الصين وتصبح بالتالى ثقافة هذه الجماهير».

وبالطبع لا يتفق القذافى وماو على كل شىء فيما يتعلق بالثقافة، وخصوصاً مفهوم وأطر الثورة الثقافية. فعندما يتحدث ماو عن ثقافة البروليتاريا الأممية (لأنه ماركسى) فإنه يقصد بصورة رئيسية) الثقافة الوطنية والقومية (الماوية) أما ثقافة القذافى العالمية فتستمد صورتها من أساسين اثنين، أولاً: من التراث الثقافى بما فيه الدينى الذى امتد إلى آفاق القيم الإنسانية الطالع ولا بد أن بعضنا قد شاهد المطرزات الفنية والفسيفساء والتصاميم والزخارف التى نكوّن الأرضية الداخلية للمساجد. وليست قيمة السجاد والجدرانيات الفنية (العالمية) إلا لأنها تعطى معنى خاصاً للتقاليد الإسلامية خلال تأدية شعائر الصلاة أمام الخالق (صفة عالمية). ثانياً: ولأن نظرية الفن فى

سبيل الفن ليست واردة هنا، فإن المقصود هو القيمة الرمزية للتعبير المشترك والتجربة الإنسانية. ومن بين أهداف القذافى من وراء هذه النظرية هو أن الثقافة الشعبية الحرة والحقيقية لا يجوز أن تعكس أو تجتر بعض المجتمعات المعاصرة التى قطعت صلاتها مع الماضى، حيث لا يستطيع الشباب أن يتعرف عن كثب على الأعمال الخالدة فى تراثهم القومى. هذه هى الثقافة التى تتحدث عنها النظرية العالمية الثالثة ـ ثقافة لكل الناس. وعندما يدعو القذافى إلى هذا النوع من الوعى الثقافى فإنه يميز خصوصية هذا النوع على المستوى العالمى من حيث قيمته وليس من حيث موقعه الجغرافى المحلى وسيطرته. لأن التفاخر فى الإنجازات القومية يشكل عقدة الإدعاء بتفوق جنس بشرى على جنس آخر، وما هذا الإدعاء الملفق إلا إخفاء للحقيقة، حيث لا يوجد على مستوى القيم الأساسية إلا بدائل قليلة جداً.

وخلاصة القول حول ملاحظات القذافى وطروحاته ما يتعلق منها بالثقافة هو أن الشعب يفقد شيئاً ما عندما يتحول بشكل متعمد عن بيئته وظروفه المحلية وعن ثقافته ـ يفقد القوة والحيوية والأصالة التى تشكل الأساس العضوى للثقافة. وفى الوقت نفسه يعتبر القذافى أن عبادة الخصوصية المحلية والانفصالية القومية بمثابة المعضلة المميتة. لقد وجد الإنسان فى الطبيعة كإنسان قبل أن يصبح مواطناً فى مجتمع خاص. وطبيعته الإنسانية قد لا تتعدل أو تتغير بمجرد وجوده فى بيئة محلية، وإلا لما كانت الخصوصية قادرة على أن تلامس العمومية وتسمو عليها.

الفصل الحادى عشر

السود والضرورة الثورية

«والآن جاء دور الجنس الأسود ليسود».
معمر القذافى (الكتاب الأخضر)

«إننى داكنة السواد، ولكننى جميلة يا بنات أورشليم... لا تضطهدوننى لأننى سوداء. إنها الشمس التى أحرقتنى...»
امرأة حبشية فى التوراة (مزمار سليمان)

«السود لا يفكرون...»
دين فرار

لقد اتهم منتقدو نظرية القذافى فى الكتاب الأخضر صاحب النظرية بأنه عنصرى وذلك بسبب هذه الفقرة:

«إن الجنس الأسود هو الآن فى وضع اجتماعى متخلف جداً. بيد أن هذا التخلف يعمل لصالح

تفوق هذا الجنس عددياً، إذ أن المستوى المتدنى الذى يعيشه السود جعلهم فى مأمن من معرفة وسائل تحديد النسل وتنظيمه. كما أن عاداتهم الاجتماعية المتخلفة هى سبب فى عدم وجود حد للزواج مما يؤدى إلى تكاثرهم بدون حدود، فى الوقت الذى يتناقص فيه عدد الأجناس الأخرى بسبب تحديد النسل وتحديد الزواج، وبسبب الإنشغال بالعمل الدائب، خلافاً للسود الذين يمارسون الخمول فى جو حار دائم».

ويبدو هذا القول إتهاماً قاسياً للوهلة الأولى. إلا أن نظرة ثاقبة فى محتواه تزيل الانطباع السلبى عن الغاية من ورائه. وما يهمنى الإشارة إليه هنا هى الطروحات السوسيولوجية المتعلقة بالمجتمعات التقليدية أفريقيا والهند والصين وغيرها.

قبل كل شىء يقصد القذافى «بالسود الأفارقة الذين ما زالوا يعيشون بدائية وخمول الحياة الريفية» على حد قول ماركس. ثانياً، من الواضح أن القذافى يستخدم تعبير «التخلف» بشكل عام، سواء قصد الجنس البشرى أو عاد بالذاكرة إلى تاريخ نشأته صغيراً. ودليل ذلك ما جاء فى الفصل الأخير من الكتاب الأخضر حين يقول «إن الإنسان لا يزال متأخراً ما دام عاجزاً عن التعبير بلغة واحدة». ويعيد هذا القول في آخر الفصل المذكور حيث يقول: «إن البشرية لا زالت حقاً متأخرة ما دام الإنسان لا يتكلم مع أخيه الإنسان لغة واحدة...» وفى مقابلة مع صحفى أفريقى قال القذافى إنه يود أن يرى أولاده

يقومون بزيارة أدغال أفريقيا، تلك المناطق المتأخرة من أفريقيا، ليلقحوا الأطفال مجاناً، ويعالجوا المرضى ويقدموا الأدوية». وفى نفس المقابلة مع مجلة «أفريقيا الآن» يعترف القذافى بأن نشأته كانت فى وسط متأخر: «لقد عرفت الحياة وعشتها فى أكثر مراحلها بدائية»، قال ذلك لبيتر إيناهورو.

فلا يُمكن للقذافى أن يتهم بالشوفينية والتمييز العنصرى لمجرد أنه وصف التقاليد الاجتماعية لشعب ما بالمتخلفة. وهذا قول مردود للكاتب جون كولى. فالحقيقة أن القذافى يستعمل تعبير «بدائى» حتى فى حديثه عن نشأته الأولى. والآن ماذا عن عمليات الزواج غير المقيدة التى تؤدى إلى إنجاب غير محدد؟ لقد كتب الباحث الأفريقى الموقر جون س. مبيتى فى كتابه «الديانات والفلسفة الأفريقية» أن الزواج من امرأتين أو أكثر عادة موجودة فى كل أفريقيا، علماً أنها تتفاوت من مجتمع لآخر. وتتناسب هذه العادة تماماً مع البساطة المادية للحياة التقليدية، وفى تفكير الشعب، حيث تخدم أهدافاً عديدة... حين تتكون أسرة من عدة زوجات أولادهن، فهذا يعنى أن هناك دائماً شخصاً ما جاهز للمساعدة... إن تعدد الزوجات يساعد فى وضع حد للخيانة والبغاء... وإذا كان لدى الزوج عدة زوجات فإنه يأخذ واحدة منهن إلى المدينة لتعيش معه بينما تبقى الزوجة الأخرى (...) فى البيت لتتدبر أمور الأولاد وأملاك الأسرة فى الريف. وفيما بعد تتبادل الزوجات المهام. وفى هذه الحالة يصعب على الزوج أن يحتفظ بعشيقة أو يقصد بيوت البغاء». ومع ذلك يرفض القذافى هذه التبريرات واصفاً إياها بالساذجة.

وفى الفصل التالى سوف نرى كيف يحث القذافى المرأة على رفض فكرة تعدد الزوجات، ورفض أن تستغل المرأة كالخليلة وحرضها على أن تواجه الطلاق دون أسباب، أو تتزوج دون قواعد وأصول. وهكذا يكون القذافى فى الفقرة الآنفة الذكر قد قدم تعليقاً سياسياً على ظاهرة اجتماعية فى المجتمعات التقليدية.

تتمتع كل من الهند والصين بنسبة أعلى فى الإنجاب من أفريقيا. والجدير بالذكر أن الحكومة الشيوعية فى الصين قد أصدرت قراراً فرضت بموجبه مبدأ «طفل لكل عائلة»، وأن تجاوزاً لهذا القرار تترتب عليه عقوبات قاسية. والقذافى شديد الانتقاد لطرق معاملة المرأة سواء فى الشرق أو فى الغرب أو فى أفريقيا، تماماً كما هو شديد الانتقاد بالنسبة لمعاملة السود. وهو يضيق ذرعاً بالتقاليد الثقافية البالية التى تخفى وراءها اتجاهات الهيمنة والاستبداد كما يظهر ذلك فى المجتمعات الريفية المتأخرة ـ سواء كان ذلك فى المجتمعات العربية أو الأفريقية أو الأمريكية أو الأسيوية وغيرها. ينادى القذافى بضرورة رفع مستوى النظام الاجتماعى للسكان الأصليين إلى مستوى الأنظمة السياسية العصرية، وذلك قبل بدء زحف السود إلى أهدافهم الثورية. فى الدراسة التى أعدها إيريك وولف عن تمرد الفلاحين فى كل من المكسيك، وروسيا والصين وفيتنام، والجزائر وكوبا، يتبين كيف تدعم آراؤه طروحات القذافى بطريقة غير مباشرة بأن تنفير الناس عن منظماتهم الاجتماعية يدفع بالذين تقدموا تقدماً قليلاً من التأخر إلى درجة ما نحو التمرد.

إن علماء الانتربولوجيا والعلوم السوسيولوجية يعترفون بأن

المناخ الاستوائى الحار فى أفريقيا يساعد على الخمول وخاصة أن وسائل الإنتاج هناك لا تزال فى مراحلها المتخلفة ولهذا فإن نظرة القذافى هنا يجب أن لا يساء فهمها، أو أن تربط بطروحات الأنظمة العرقية وخاصة فى جنوب أفريقيا، أو حتى مع طروحات حاكم ولاية آلاباما الأمريكية جورج والاس، الذى كان يدعو إلى: «عزل السود اليوم وعزلهم غداً وعزلهم إلى الأبد». وقد ربح والاس حاكمية ولاية آلاباما بنسبة 60% من أصوات السود. وهكذا فإن موقف القذافى من السود لا يمكن أن يتساوى مع إجراءات أو سلوك العنصريين تجاه السود، ولو كان هذا الموضوع لما وجدنا، منطقياً على الأقل، أن هناك سوداً مسيحيين.

فى صفحات التوراة الألف والمائة هناك صورة مشتركة بين السواد والشر فى كل مكان وفى سفر التكوين، فإن بهجة الرب فى عملية الخلق تعود إلى وجود النور: «وقال الله، فليكن هناك النور، وكان النور، وكان الخير، وسلخ الله النور من الظلام. وفى ذروة يأسه يصّب أيوب اللعنات على يوم حملته أمه.. فليكن ذلك اليوم ظلاماً.. فليكن الظلام وظل الموت يلطخه، ولتخيم عليه الغيوم، وليقض مضجعه سواد الليل». ويصور جيريميا المعاناة البشرية من خلال القوة الرمزية للسواد: «لأجل هذا ستنوح الأرض. وتصبح السماء سوداء» ويربط العهد الجديد فى التوراة بنفس الطريقة بين السواد والظلام والشر. وتنقل أناجيل متىّ ومرقص ولوقا أن هناك «ظلاماً خيم على الأرض جميعاً يوم صلب المسيح».

إن تأثير قوة الصورة التوراتية انعكس بشكل تلقائى

وحتى فى أعمال مشاهير الكتاب الإنجليز من تشوسر إلى شكسبير إلى ميلتون وقد نقل المستعمرون الإنجليز هذه الصورة إلى المصطلحات السياسية للاضطهاد العرقى. إن السود والسواد والظلام كل ذلك يوحى بالشر إن لم يكن يدل فعلاً عليه.

وهكذا يوفر الكتاب المقدس (التوراة) حصاداً غنياً تربط ما هو منفرد بالسواد والظلام، وتهيء بالتالى مورداً مهماً للتبريرات العنصرية على قاعدة دينية (سوارتش وديش). وفى سفر التكوين التاسع يلعن نوح حفيده كنعان بن حام.. فى عام 1577 كان جورج بست أول أوروبى يربط بين الشعوب السوداء بالتوراة لأن ذرية حام كانت من قبائل «الشوس» ومن هذا الأسود الملعون شوس (أو كوش) جاءت كل قبائل البربر التى تقطن أفريقيا. وبعد أن تفرق أولاد نوح، ذهب «حام» وابنه الأسود شوس إلى أفريقيا: «أرض ملعونة، جافة، رملية وغير مثمرة، صالحة فقط لهذا الجيل ليسكن فيها». وقبل انتهاء جورج بست من نظريته المريضة المعدية ربط «السواد الكبير فى أثيوبيا» بلعنة من الله، وبنظام السخرة، وبوصمة العار التى لا تمحى، وبالعقاب، وبعدم رباطة الجأش عند الإثارة الجنسية، وبتحدى السلطة ومخالفة الوشائج الأسرية والتراحم، وبالعدوى والأمراض المزمنة، وبحالة السقوط إلى أسفل السافلين، وبالشيطان، والجشع من أجل الملكية والسلطة، وبالشبق، وبالتواطؤ. وهكذا، فقد أصبح السواد مرضاً فى نظر البيض، والآن، هل هذا هو موقف القذافى تجاه السود كما يحلو لكولى ومن على شاكلته ممن يقارنون بينه وبين العنصريين؟؟!!.

بالطبع لا. . إذن، فما الذى يقصده القذافى فى الفقرة التى تم افتتاح هذا الفصل بها؟ قبل أن نفهم الإجراء والسلوك، لا بد أن نفهم الدافع. إن الدافع وراء قول القذافى هذا هو أعظم وأنبل، لأنه يفتتح الفصل القصير بالسود بالعبارة التالية: «إن آخر عصر من عصور الرق كان استرقاق الجنس الأبيض للجنس الأسود. وهذ العصر سيظل ماثلاً فى ذهن الإنسان الأسود حتى يشعر أنه قد رد اعتباره إن هذا الحدث التاريخى المأسوى، والشعور المؤلم به، البحث النفسى عن حالة شعور بالرضا لرد الاعتبار لجنس بحاله هى سبب نفسى لا يمكن تجاهله فى حركة الجنس الأسود ليثأر لنفسه وليسود». ثم يشير إلى الحقبة التى سيطر خلالها العرق الأصفر على العالم ثم انتهت (غروالتتر) وتلت ذلك سيطرة الجنس الأبيض عندما قام بحركة استعمار واسعة شملت كل قارات العالم. أما وقد ولت عهود سيطرة العرب والأسيويين والأوروبيين والأمريكيين على العالم، فقد جاء الآن دور الجنس الأسود ليسود كذلك.

معنى ذلك أن حضارة المستقبل ستكون بيد السود. إنهم سيملكون قوة الدفع الثورية والوعى، وإذا لم يكن لأى سبب آخر فعلى الأقل لكونهم بحاجة لإزالة وتطهير الضرر النفسى الذى لحق بهم من جراء هذه الموجات الاجتماعية المتعاقبة. إن تخفيف آلام النفس هو دافع جبار سيتتوج بخلاص السود وتحريرهم. وفى الواقع لقد أفاض فى شرح هذا الموضوع عن الكتاب الأخضر فى مدريد عام 1980 بقوله: «السود هم فئة مضطهدة فى العالم، ونتيجة ترسبات تاريخية احتقر الجنس الأسود. . . أفريقيا يُنظر إليها كعبد أسود، وأوروبا مثلاً تنظر إلى

نفسها كسيد أبيض. فالاستعمار حتى هذه اللحظة فى أفريقيا هو امتداد للتميز العنصرى واحتقار الجنس الأبيض للجنس الأسود الذى ليس له مبرر إطلاقاً. ليس هناك أى مبرر لإنسان يتعالى على إنسان آخر بسبب لونه. فالسود ينبغى أن يقاتلوا حتى يعود اليهم اعتبارهم».

إذن، لا بد للسود أولاً من تطهير بعض الأوضاع المتخلفة التى تعيق تحركاتهم الاجتماعية. فلا بد أن يكونوا على علم بالتحركات الاجتماعية فى المجتمعات المعاصرة المتقدمة تقنياً. ويحث القذافى السود على التخلص من الأنماط التقليدية البالية الموجودة فى مجتمعاتهم والتى تعيقهم عن القيام بدورهم فى العالم المعاصر. والابتكار مسألة ممكنة حتى فى المناخات الحارة التى تؤدى إلى الخمول. وهنا، نتذكر ما كتبه القذافى فى الكتاب الأخضر من أن الطبيعة الإنسانية هى واحدة فى كل مكان، أى ليس لدى السود عقدة التكوين الجسمانى بسبب لونهم. إن عقدتهم فقط هى تباطؤهم فى التكيف مع بيئات اجتماعية متغيرة. إن التكيف هو ضرورة فى المجتمعات الحديثة لكل إنسان. والمطلوب هنا بإلحاح هو ذلك التكيف الثورى الذى يغير الواقع الاجتماعى دون المساس بالقانون الطبيعى للأشياء. إن ضعف السود يعود إلى مؤسساتهم الاجتماعية المتخلفة وليس لتكوينهم البيولوجي. إن إعادة تأهيل هذه المؤسسات سيؤدى إلى تحسين ظروف السود وأوضاعهم.

ويحتفظ القذافى بتفاؤله بأن السود سيتجاوزون ظاهرة

التطور البطىء فى ظل الثقافة العصرية، ولهذا يكتب القذافى حول حتمية سيادة السود فى العالم. وأرى أنه ليس بالضرورة، تاريخياً، أن يسود جنس فى العالم عن طريق الثورة. ولهذا لا بد أن يكون الواحد منا على علم ووعى بما يمكن إلغاؤه من المجتمع أو تعديله أو التكيف معه. وقد صدق القذافى عندما صرح فى مطلع عام 1983 لمحرر مجلة «أفريقيا الآن»، بيتر ايناهورو، بما يلى: «إن الفريقيا مختلفة تماماً وتستغل من قبل الاستعمار بدون هوادة، الاستعمار الأوروبى والأمريكى، وللأسف، فالسذاجة السياسية هى التى تحكم أفريقيا. إن تحقيق التقدم والخلاص فى أفريقيا هو كَمَنْ يعمل فى حقل ألغام. وإن كل من يفكر فى إنقاذ أفريقيا سيجد ذلك صعباً جداً..» ولذلك، فقد كان هم القذافى هو تحريك أفريقيا وحثها على أن تنفض غبار الذل والمسكنة: «من الناحية المعنوية، اعتقد أننا قد دافعنا عن كرامة أفريقيا، وقد رفعنا من معنويات الأفارقة بوجه عام».

هذا هو المضمون الحقيقى لفقرة القذافى حول السود. ويقول القذافى فى مكان آخر: «إن لدى الإنسان الأسود كل الدوافع ليقاتل فى أفريقا وأمريكا الشمالية. إن السود فى أمريكا سيقاتلون بسبب المؤثرات النفسية التى ورثوها من الماضى، وكذلك بسبب الاضطهاد الاقتصادى والسياسى فى الوقت الحاضر. إنها ردة فعل فى وجه الاضطهاد الذى مورس طويلاً بحق أجيال عديدة. ليست ثورة الإنسان الأسود الأمريكى بسبب الأوضاع الاقتصادية والسياسية فى أمريكا، وإنما بسبب الدافع

الموروث والمقدس. والغضب القائم فيه ضد الاضطهاد. إن السود يريدون أن يتحرروا من ربقة السيطرة التعسفية للأكثرية الأنجلو ـ أمريكية من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إن هذه الرغبة وهذا الوعي سوف يستمران في دفع السود إلى الثورة التي ستحطم الثقافة السخيفة والبربرية للنظام الأمريكي الذي يرعى التمييز العنصري بين الإنسان والإنسان ليحافظ على بنيته الاستعمارية المحلية والإمبريالية الداخلية».

قدمت هذه الملاحظات في مؤتمر أوروبي حول الكتاب الأخضر. وترددت هذه النظرة في كتابات باحث أمريكي أبيض حين قال: «يوجد ظلم غير منطقي في بلد الحرية (أي الولايات المتحدة). فمنذ البداية ونحن نخوض حرب العنف والاضطهاد ضد السود الذين أتينا بهم إلى هنا. لقد أحضرنا منهم أربعة ملايين بصفة عبيد عزّل من السلاح يعنون ويلات الحرب وشرورها في نظام قسري للسخرة، وأجبرناهم على تغيير نمط حياتهم والتنكر لحرياتهم وممتلكاتهم، وكل الحقوق الثابتة التي ادعيناها لأنفسنا». (نلسون).

إنه لمن الخطأ أن يعتبر القذافي عنصرياً لما ورد في فقرته حول السود. فالنظرية العرقية للفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم توضح بالمقارنة مقاصد القذافي. يقول هيوم: «إني أميل إلى الظن بأن الزنوج أصلاً دون منزلة البيض، إذ لم توجد أمة متحضرة من أي لون سوى البيض، ولا حتى على مستوى الأفراد البارزين في مجالي العمل والتفكير. ليس بينهم

صناعيون موهوبون، لا فنون ولا علوم». هذه عجرفة عنصرية، وعلى السود فى الجامعات أن يتحملوا مثل هذه الكتابات التى عبر عنها بوضوح دين فرار حين وصف السود بقوله: «إن ملامحهم جامدة غير معبرة، وعقولهم تتميز بأنها ميتة وفارغة. لم يبتكروا اكتشافاً، واحداً، ولم يعلنوا فكرة واحدة، ولم يؤسسوا أى معهد ولم يهتدوا لأى اختراع». وليس مجدياً القول أن ما جاء على لسان فرار هو كذب وافتراء، فالعنصرية تستخدم الكذب إلى جانب أشياء أخرى.

إن قول القذافى فى حتمية ثورة السود هو مواجهة وتصد للنظرة العالمية المتمثلة بأقوال هيوم وفرار. لقد أعطى فرانتس فانون (فى كتاباته جلد أسود، أقنعة بيضاء، وخاصة فى روايته المعذبون فى الأرض، تحليلات نفسية مثيرة عن السبب فى ثورة الإنسان الأسود ضد النظام السائد الذى ينفى وجوده الإنسانى بلا حساب. إن القذافى يتوجه إلى القضية نفسها. وما يقوله ليس خارجاً عن الموضوع. فقبل أن يصدر القذافى الكتاب الأخضر بسنوات عديدة، كتب باحث أمريكى أسود هو الأستاذ جيمس كون ما يلى: «إن الدستور (الأمريكى) أبيض، وكان إعلان الحرية أبيض، والحكومة بيضاء، والتجارة بيضاء، والاتحادات بيضاء. ما نحتاجه هو تدمير البياض الذى هو مصدر البؤس والتعاسة للبشرية فى العالم... يتساءل المصلون البيض فى شمالى الولايات المتحدة عن الخطيئة التى تلحق بالسود لأنهم لا يؤدون شعائر الكنيسة، أما الأبيض الجنوبى فى الولايات المتحدة (وهو شبيه بالأبيض فى جنوب أفريقيا)

فتخشى كنيسته أن يؤمها السود». والقذافى يقول الشىء نفسه ولكن بنبرة مختلفة. ومن أجل هذا على السود أن يتحركوا قبل أن يفروا مذعورين أمام مؤيدى الصهيونية والعنصرية الآخرين الذين ما فتئوا يزرعون الفوضى والحقد حيث يستطيعون.

لقد تأخرت ثورة الإنسان الأسود طويلاً. إن ثورته ليست فقط من أجل الثورة، إنه يثور لأن منطق التاريخ، والمطلب الحتمى للتحرر النفسى، والأوضاع الضاغطة باستمرار على أعناق السود فى أماكن عنصرية مختلفة، تجعل من هذه الثورة ليس شرطاً بل ضرورة حتمية. هذه هى آراء القذافى فى مقتضيات ثورة السود. ومن أجل هذا يدعم القذافى مطالب السود بالحرية فى جنوب أفريقيا. إلا أنه ليس أمام السود إلا الثورة لتحقيق حريتهم. ولن يثوروا إلا إذا تخلصوا من الأنماط الاجتماعية المتخلفة التى لا تزال تمسك بخناق أجزاء واسعة من أفريقيا.

الفصل الثانى عشر

المرأة والضرورة الثورية

«إن المرأة فى مرتبة وسطى بين الطفل والرجل الذى هو الكائن البشرى الحقيقى».

فيلسوف ألمانى، آرثر شوبنهاور

«لا بد من ثورة تقوم بها النساء فى الشرق لإستعادة كرامتهن واحترامهن الذاتى... لاستعادة حقوقهن كبشر... ولا بد من ثورة تقوم بها المرأة فى الغرب لاستعادة كرامتها وحقوقها كامرأة وككائن بشرى... إن مجتمع الجماهيرية سيشهد ثورة للنساء...»

معمر القدافى

«... المرأة إنسان، ولكنها ليست رجلاً...»

عند ظهوره عبر الأقمار الصناعية فى مؤتمر حول الكتاب الأخضر عُقِدَ فى مدريد، أسبانيا، طرح القذافى آراءه حول ضرورة قيام النساء بثورة خاصة بهن، فذكر: «بأن نصف سكان

العالم فى يومنا هذا مضطهد، لا بد أن نناضل مع، ونقف إلى جانب، النساء حتى يتحررن من عقدة تفوق الذكر وإهماله. وكما يقول الكتاب الأخضر فى فصله الثالث عن المرأة فى الشرق إنه «ينظر إليها باعتبارها متاعاً قابلًا للبيع والشراء». إذن، لا بد أن تثور النساء فى الشرق ليستعدن الكرامة والاحترام. يجب ألا تقبل المرأة أن تكون كقطعة أثاث أو ترضى بنزوات الرجل فى تعدد الزوجات. يجب ألا تستغل كالخليلات، أو تواجه الطلاق بدون أسباب، أو تكره على الزواج دون أصول وقواعد. لهذه الأسباب لا بد أن تثور النساء فى الشرق ليستعدن حقوقهن كبشر. وفى الغرب، يوجد وضع أسوأ. ليس هناك أى احترام أو حرية على الإطلاق للمرأة وخصائصها الانثوية. وحتى تعيش المرأة فما عليها إلا أن تصبح سلعة اقتصادية، وتستعمل كالآلة فى العملية الانتاجية... ينظر الغرب إلى المرأة وكأنها سيارة أو آله، لا قيمة لها إذا تعطلت أو أفسدها الزمن. لا بد أن تثور المرأة فى الغرب لتستعيد كرامتها وحقوقها كأنثى وككائن بشرى. يجب أن تحصل على كل حقوقهادون أن تضطر إلى أن تخسر أنوثتها. إن مجتمع الجماهيرية سيشهد ثورة النساء، ستؤدى النساء واجباتهن كمخلوقات بشرية محترمة، ووفقاً لتكوينهن البيولوجى الطبيعى. لا يوجد فرق فى الحقوق بين المرأة والرجل، وإنما هناك فرق فى الواجبات. كل شىء تقوم به المرأة وحدها لا يمكن أن يقوم به الرجل. إن خصائص كل من الذكر والأنثى ضرورية من أجل سعادة البشر. فلا بد أن يعطى كلاهما حقوقاً متساوية واحتراماً بالقدر نفسه.

إن قوة القذافى تكمن فى قدرته على رفض ما يعتبره

فائضاً وغير ضرورى، وحتى لو كان الأمر متعلقاً بمصالح قطاعات ذات سلطة فى المجتمع. إن النظرة إلى المرأة ما زالت متأخرة، سواء كان ذلك فى الغرب والشرق، فى العالم العربى وأفريقيا، أو فى آسيا وأمريكا الأوروبية.

إن القذافى على حق، فقد أهمل الجنس البشرى المرأة عبر التاريخ وأسند إليها دوراً ثانوياً فى المجتمع، وفى مكان العمل وفى البيت. ويرى الكتاب الأخضر أن كثيراً من المفكرين فى المجتمعات المتخلفة قد انحرفوا عن مبادىء القانون الطبيعى واضطهدوا النساء. فلنقرأ عبارة أرسطو على سبيل المثال: «إن القاعدة العامة أن يكون هناك حكام ومحكومون... وأحد أنواع هذا الحكم هو حكم الحر للعبد، وآخر هو حكم الذكر للأنثى... فالعبد فاقد القدرة على التفكير، أما الأنثى فتمتلك تلك القدرة بالفعل ولكن بشكل غير حاسم». أما اللورد تشسترفيلد فيقول: «إذن، فالنساء أطفال كبار، لديهن القدرة على الثرثرة وأحياناً الذكاء. أما من جهة التفكير المنطقى فلم أعهد أننى عرفت امرأة كذلك، أو أن امرأة فكرت أو عملت فى ضوء تفكيرها لأربع وعشرين ساعة». أما آرثر شوبنهاور فيقول: «إن المرأة متأخرة فى كل شىء، ينقصها العقل والأخلاق الحميدة. إنها فى مرتبة وسطى بين الطفل والرجل الذى هو الكائن البشرى الحقيقى». أما تشارلز داروين فيقول: «إن الفرق الرئيسى فى القوى العقلية لكلا الجنسين هو فى قدرة الرجل على التفوق والنبوغ فى أى مجال يتناوله أكثر من المرأة... سواء تطلب ذلك المجال فكراً ثاقباً أو منطقاً أو

خيالاً. أو كان مجرد استعمال للحواس والأيدى». ويقول جى. سى بابيتر: «إن الإنفعال والمزاج والمواقف تحكم المرأة، وليس العقل والمنطق والحقائق، ووحدها، تبدو المرأة دائماً مضطربة. أما برفقة الآخرين فتبدو متعالية». ويقول تيودور ريك: «ترغب النساء بوجه عام أن يحببن كنساء، أما الرجال فلما ينجزونه. النساء لنظراتهن وسحرهن، والرجال لأعمالهم». ويمكننى أن أستمر إلى ما شاء الله مستشهداً بعبارات مماثلة لأفلاطون، وسيغموند فرويد، وهتلر، وموسوليني وغيرهم.

هذه عينة بسيطة من عبارات الإزدراء والتنازل والمواقف الشوفينية للذكر التى يؤمن بها الرجال عامة وتكون عائقاً فى طريق التحرك الاجتماعى للنساء. ومن هذه المواقف الاجتماعية تبرز الممارسات المجتمعية التى دفعت بالقذافى إلى دعوة النساء للقيام بثورة للتحرر من هذا الوضع. ويرفض القذافى أن تصور المرأة بأنها فى مرتبة وسطى بين الطفل والرجل فيما يتعلق بالنضوج. فالشوفينية هى حليف للعنصرية، وكلاهما من العناصر البارزة فى الإمبريالية. فمن التحيز والتعصب الشخصى يتم الانتقال إلى الشوفينية القومية ثم إلى الإمبريالية العالمية.

إن النساء زوجات وأمهات وأخوات لعدد كبير من الرجال الذين يحكمون فى عدة دول مختلفة من العالم. وقد فقدت النساء القدرة على التحكم بموارد الحاجات الاجتماعية لأنهن يعتبرن فى وضع اجتماعى أدنى بالنسبة للرجال. وأصبحت حقوقهن فى الحرية والسلطة موضع مساومة. وهذا ما يرفضه فكر القذافى فى الكتاب الأخضر الذى يجادل حول هذه

المواقف معتبراً الأمر غير طبيعى لأن «المجتمع الإنسانى ليس رجالاً فقط، ولا نساء فقط، بل فهو رجال ونساء». وفى الديمقراطية الحقيقية لا يحق للرجال احتكار تصنيف أو تحديد دور المرأة. ولهذا فعلى النساء أن يقمن بدورهن الطبيعى، وهذا حق لهن، وأن يكن أحراراً فى اختيار العمل، وذلك بحكم تكوينهن البيولوجى. وكما يبين القذافى فى أكثر من مكان فى كتابه، فإن النساء يمتلكن مواصفات إنسانية لا تمنعهن من استعمال حقهن فى حرية الكلام، والدين، والصحافة، ومنافع أجتماعية أخرى. ولأنهن يمتلكن نفس القدرات الذهنية والعاطفية كالرجال، فإنهن حكماً رفيقات الرجال فى الثورة الإنسانية.

وهنا يبرز سؤال: بما أن الكتاب الأخضر يقر بالمساواة بين الرجل والمرأة كبشر، فلماذا إذن قول القذافى: «إن هذه المعطيات الطبيعية تكون فروقاً خلقية لا يمكن، أن يتساوى فيها الرجل والمرأة» هل هذا تناقض؟ هل يدعم القذافى ما جاء على السنة أرسطو وداروين وشوبنهاور كما أسلفنا؟ لا أعتقد أن هناك تناقضاً لأن هذه المعطيات الطبيعية التى يستشهد بها القذافى ما هى إلا حقائق ثابتة لا تقر بتفوق الرجل على المرأة أو دونيتها تجاهه، إنها مجرد فروقات بيولوجية فقط. ويلاحظ القذافى ببساطة أن الرجل لا يحمل.. ولا يرضع. ومن الواضح إذن أن «الرجل لا يمكنه أن يقوم بهذه الوظائف الطبيعية بدل المرأة». وسوف يكون من السخف والبلاهة أن يتساوى الرجل والمرأة على هذا الأساس. وفى الواقع فليس الأمر مساواة أو عدم مساواة، إنها مسألة فروقات بيولوجية.

إن لهذه الفروقات البيولوجية دلالاتها الخطيرة على مصير الإنسانية فهى ترتبط بوظيفة الإنجاب، وبدون هذه الوظيفة التى تؤديها المرأة تتوقف الحياة البشرية. ولا يمكن بهذه الحقيقة أن تتغير أو تتعدل لأنها وظيفة طبيعية، ليست اختيارية وليست إجبارية. ثم هى ضرورية وبديلها الوحيد توقف الحياة البشرية تماماً. ولا يحاول القذافى أن يبعث بقوانين الحياة الطبيعية، إنما يريد أن يعدل القوانين الاجتماعية التى تم بناؤها على قوالب مصطنعة. فعلى أى أساس استندت آراء أرسطو وشوبنهاور وداروين فى المرأة؟ بالطبع، ليس على القوانين الطبيعية، فآراؤهم ما هى إلا انعكاسات لمواقفهم الاجتماعية من المرأة.

ويمكننا القول أن نظرية القذافى هى إحدى نظريات «المحافظة الثورية». لا بد للثورة من أن تساوى بين الظروف والأوضاع الاجتماعية للرجل والمرأة، وفى الوقت نفسه تحفظ تلك القوانين الثابتة فى الحياة لصالح الإنسانية: «إن المرأة وفقاً لطبيعتها التى رتبت عليها دوراً طبيعياً غير دور الرجل لا بد لها من وضع غير وضع الرجل، تقوم فيه بأداء دورها الطبيعى». ومن سخرية القدر أنه حتى فى المجتمعات التى تعتبر نفسها راقية لا تزال المرأة أقل قيمة من الرجل. والفلسفة المادية الرأسمالية مسؤولة إلى حد بعيد عن هذه النظرة. أما فى المجتمعات اللارأسمالية (التقليدية المتخلفة) فإن السائد هو إهمال المرأة.

ويصر القذافى على أنه لا بد للمجتمع الديمقراطى

الحقيقى من أن يعمل وفق مبادىء القوانين الطبيعية، وألا يستثنى المرأة من النشاطات السياسية والاقتصادية، لأن هذا الاستثناء سيبقى المرأة فى عصر العبودية ويؤخر نموها المعنوى، والاجتماعى. وحتى يتم قبول المرأة فى المجالين الاقتصادى والسياسى لا بد من تجنب تعريضها لأى عمل جسمانى خشن غالباً ما يقوم به الرجال. يقول القذافى فى الفصل الثالث من الكتاب الأخضر: «من الجور أن تضع المرأة التى هذا هو حالها فى إحدى مراحل الأمومة فى ظرف لا يتفق مع هذه الحالة كالعمل البدنى الذى هو عبارة عن عقوبة للمرأة مقابل خيانتها الإنسانية للأمومة، وهو أيضاً عبارة عن ضريبة تدفعها لتدخل عالم الرجال الذين ليسوا طبعاً من جنسها. إن المرأة التى يعتقد - بما فيهم هى - إنها تمارس العمل البدنى بمحض إرادتها فهى ليست كذلك فى حقيقة الحال، إذ أنها لا تقوم بذلك إلا لأن المجتمع المادى القاسى وضعها فى ظروف قاهرة دون أن تدرى هى مباشرة، ولا سبيل لها إلا أن تخضع لظروف ذلك المجتمع وهى تعتقد أنها تعمل بحرية». وهكذا يرى القذافى أن حرمان المرأة من أنوثتها بإعطائها وظائف الرجل الخشنة - حتى لو كان ذلك طوعاً - هو عملية إذلال لأنها تخلع عنها صبغة الأنوثة. فالمرأة إنسان وليست رجلاً. ومن غير المنطقى أن تطمح المرأة فى أن تصبح رجلاً والعكس بالعكس.

من هذه الملاحظات يستنتج القذافى مبدأ من مبادىء الثورة الذى لا يعنى بجوهره تحرير القوى الاجتماعية المتخلفة

فحسب، بل تحرير أحد أهم العناصر الإنسانية الذى بدونه تتوقف الحياة. وفى هذا السياق يدعو القذافى المرأة والرجل إلى الاعتراف بالفروقات الطبيعية بينهما دون أن يعزو هذه الفروقات إلى مسألة الفوقية أو الدونية.

إن الأوضاع السائدة التى يرزح تحت نيرها مجتمع تحكمه طبقة هى تلك الأوضاع التى تتحكم فيها قوانين الاحتكاريين والعلاقات الظالمة من الاضطهاد والاستغلال. ونتيجة لذلك فقد بقى وضع المرأة أسوأ بكثير من وضع الرجل فى هذه المجتمعات. ويؤكد القذافى أن الرجال فى المجتمعات التى تدعو نفسها ثورية قد عالجوا مسألة الديمقراطية، والتحرر والاشتراكية بطريقة احتكارية خاصة بهم. وهذا ما يفسر دعوة القذافى النساء الليبيات إلى الالتحاق بالكليات العسكرية والمعاهد التقنية والمدارس الثانوية، لا ليتفوقن على الرجال ولكن لإطلاق طاقاتهن الاجتماعية. وفى ديمقراطية شعبية تكون فيها السلطة والثورة والسلاح ملكاً للجماهير، فمن المنطقى أن تعطى المرأة السلطة لممارسة قدرتها على صنع القرار. وتستطيع المرأة - إن أرادت - الإلتحاق بالجيش وهى بذلك تتجاوز دورها التقليدى كسلعة فى كل مجالات الحياة. وإذا أرادت المشاركة فى تحمل مسؤولية الدفاع عن أمنها وأمن عائلتها وأمتها فهذا أمر لها كل الحق فى أن تحصل عليه. كيف يمكن أن تكون مشاركة المرأة فى المؤتمرات الشعبية تحقيراً لها أو إذلالاً لكرامتها كإنسان؟. أليس هذا العمل مثله مثل الأعمال الأخرى (مثلاً، فى المدارس والمصانع والمستشفيات وغيرها) أقل عبئاً من الحمل والولادة؟.

وفى تعليقه على دور النساء فى العالم صرح معمر القذافى (عام 1983) بأنه يجب أن يكف الشرق عن اعتباره المرأة سلعة تشترى وتباع كالمتاع تماماً. كما يجب على المجتمعات الصناعية أن تطلق حرية النساء وترفع عنهن الظلم والاضطهاد اللذين طالما قاست منهما النساء لدى محاولاتهن تغيير أوضاعهن واكتساب حقوق متساوية مع حقوق الرجال. على النساء الشرقيات والغربيات شنّ ثورة عالمية من أجل التحرر الذاتى.

إن هذه الثورة ستعيد للمرأة وضعها السليم فى العائلة والعلاقة العاطفية والزوجية. سوف تنتزع من المجتمع وضعاً يساوى وضع الرجل حيث تستطيع عندئذ أن تقوم بواجباتها كإنسان. إن هذه الثورة إذن، هى ثورة تصحيحة بناءة خلاقة. هذا هو المقصود من نظرية الكتاب الأخضر فى الثورة الأنثوية. وإذا تحققت هذه الثورة فإنها تحرر الرجال أيضاً من مواقفهم الشوفينية تجاه كل شىء.

والموضوع الأساسى هنا هو أن الثورة لا تميز بين الرجال والنساء، ففى الجنسين تكمن طاقات ثورية لا بد أن تطلق عندما تدعو الحاجة. وهذا ما دفع القذافى إلى إعلان أنه ضد كل المحاولات التى تمنع المرأة من أخذ دورها فى العمل الثورى، أو حتى أن يميز بينها وبين الرجل فى الأعمال التى لا تتطلب قوة عظمية وجسدية. ويدعو الكتاب الأخضر إلى النشاط الثورى الذى يهدف إلى الدفاع عن شرف وكرامة وحرية الفرد. ويجمع بين المرأة والرجل فى الالتزام الثورى. وهذا الالتزام هو

الذى يثبت ملكية الشعب لوسائل الإنتاج الاجتماعية الخاصة به من سلاح وسلطة وثروة.

وبما أن الكتاب الأخضر يؤكد على أن الفرد والأسرة هما أساس المجتمع، وأن على المرأة مسؤولية الأمومة وتربية الأطفال، فلا بد أن تبدأ الثورة فى البيت، لأن النساء الثوريات تتمردن فعلاً على كل العادات والتقاليد القديمة التى قيدت حركتهن على مدى أجيال. ويؤكد القذافى أن الثورة تساوى بين الجنسين فى هذه الظروف المشتركة، وأنها ليست حكراً على الرجال الثوريين فقط. إن هناك ثوريين يحاولون تطويل أمد الخرافة القائلة بأن الرجال يبتكرون ويجددون، بينما تصلح النساء للزينة والتبرج، إن هؤلاء إنما يدّعون الثورية بينما قلوبهم وعقولهم لا تزال قلوب وعقول رجعية.

فى 27 من شهر الصيف (يونيه) من عام 1983، أكد القذافى فى الكلية العسكرية للنساء فى طرابلس بأنه لا بد أن تجد النساء المكان الصحيح فى المجتمع العربي. وهذا لن يتحقق بدون ثورة شعبية حقيقية فى الوطن العربي تفتح ذراعيها للنساء والرجال على حد سواء دون قيود. ولقد صممنا على أن يكون لدينا نساء يقدن أسراب الطائرات والسفن الحربية والغواصات والزوارق القاذفة للصواريخ والمدمرات البحرية. وبالطبع إن أفكار القذافى غير محصورة فى ليبيا والوطن العربى، فنظريته العالمية الثالثة تخاطب كل النساء فى العالم. وقد لحظ القذافى ذلك فى عدة ميادين: الفكرية والجمالية

والتقنية والعملية والفنية والأدبية وغيرها، حيث تتساوى قدرة كل من المرأة والرجل.

وفى دعوته الجماهير الصاعدة إلى الانتفاضة والثورة، يتوقع القذافى إحياء للفضائل والقيم الأصيلة، حيث تتقلص عندها السيئات المادية وتحل محلها المسؤولية الزوجية والمعنوية فى البحث عن عدالة اجتماعية أكبر فى مسيرة الزحف نحو الهدف النهائي للمجتمع السعيد. ومثل هذا المجتمع لا يمكن أن يتحقق على حساب كرامة المرأة وحريتها وإنسانيتها. ويشدد القذافى على تحرير كل النساء، لأن المرأة غير المحررة ستبقى دائماً فى حاجة.. وفى الحاجة تكمن الحرية. إن الاستغلال بكل وجوهه، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والجنسية وغيرها، يعيش على الحاجة ولا يكون بدونها. ومن هنا يشير الكتاب الأخضر إلى أن الحاجة تؤدى إلى الاعتماد على الغير. وإذا أرادت النساء أخذ حقهن فى الكرامة من الرجال فما عليهن ـ كما على السود أيضاً ـ إلا تحقيق الثورة النسائية. على الثورة الحقيقية أن تحرر الطبقات، كما عليها أيضاً أن تحرر الطوائف والأجناس والجنسين وغير ذلك. إن الثورة الملتوية لن تخلق إلا واجهة متحركة، بينما يبقى كل شىء كما هو، فيكون هناك حركة ظاهرية دون تغيير حقيقى. وفى ظل هذا الوضع لا تخسر المرأة وحدها ببقائها متأخرة، بل ويخسر معها الرجل، لأنه لا يمكنك أن تتقدم وتزدهر طالما أن شريكتك أو حليفتك أو رفيقتك لا تزال تتعثر خلفك. هذه هى رسالة معمر القذافى حول الثورة الأنثوية.

حسن يوسف اللموشي

فهـرس



المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر

طرابلس - الجماهيرية

2.000 دينار ليبي أو ما يعادله